

世纪文库

论自由意志

奥古斯丁对话录二篇

[古罗马] 奥古斯丁 著



上海世纪出版集团



上架建议：外国哲学

ISBN 978-7-208-09053-8



定价：26.00元
易文网：www.ewen.cc

论自由意志

奥古斯丁对话录二篇

[古罗马] 奥古斯丁 著　成官泯 译

世纪出版集团　上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据
论自由意志：奥古斯丁对话录二篇/（古罗马）奥古斯丁（Augustini，A.）著；成官泯译.—上海：上海人民出版社，2010
（世纪人文系列丛书. 世纪文库）
书名原文：On Free Choice of the Will
ISBN 978 - 7 - 208 - 09053 - 8

Ⅰ. 论… Ⅱ. ①奥…②成… Ⅲ. 奥古斯丁，A.（354～430）-哲学思想 Ⅳ.B503.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 229610 号

责任编辑 于力平
装帧设计 陆智昌

论自由意志——奥古斯丁对话录二篇
[古罗马] 奥古斯丁 著
成官泯 译

出　　版 世纪出版集团 上海人民出版社
（200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc）
发　　行 上海世纪出版集团发行中心
印　　刷 上海商务联西印刷有限公司
开　　本 635×965 1/16
印　　张 13.75
插　　页 4
字　　数 181,000
版　　次 2010 年 1 月第 1 版
印　　次 2010 年 1 月第 1 次印刷
ISBN 978 - 7 - 208 - 09053 - 8/B · 792
定　　价 26.00 元

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓乐于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

论自由意志

译 序

在众多古代思想家中，奥古斯丁(公元354—430)被称为第一个现代人。当然，在某种意义上说，任何一个真正伟大的古代思想家都可称是现代人，但之所以特别要称奥古斯丁为第一个现代人，是因为他的性情、思想都与现代人的心灵和灵魂如此切近，他的信仰之激情以及这种激情所结的丰富的果子，对现代人仍有巨大的启示意义。

关于奥古斯丁的生平记载，到处都可以见到，尤其是他自己在《忏悔录》中已说得很详尽了。这里只需要强调他的生活和性情的几个方面。

奥古斯丁生于北非的塔加斯特城，即今天阿尔及利亚的苏克阿赫腊斯，当时属罗马帝国。奥古斯丁的父亲不是基督徒，母亲却是一个十分虔诚又热心的基督徒。他的父亲脾气暴躁，生活散漫，世俗气重，除了尽力供儿子上学以求功名外，基本上不管教儿子。母亲莫尼加则温柔善良，十分耐心地关怀儿子的成长，希望他日后成为一个基督徒，所以，奥古斯丁自幼受到母亲的熏陶。与一切善良的人一样，奥古斯丁最早感受到的爱便是母爱，与一切伟大的人一样，奥古斯丁自认为自己有一位伟大的母亲，也确实有一位平凡而又伟大的母亲。母亲对他的爱不是很多母亲常有的可以说是有私心的母爱，即对儿子的娇纵，尽管不能说一点没有，比如当奥古斯丁16岁时即陷于人间邪恶的情欲，有了情妇并与之姘居时，母亲虽然日夜焦虑，希望儿子皈依基督，得到教规约束，但也没有建议他结婚，唯恐家室之累会妨碍他的前途。但总的说来，母亲费尽心机，都是想让儿子生活纯洁，信仰纯正。后来，当她得悉儿子信了摩尼教，大为伤心，感到儿子在信仰和精神方面已经丧亡，竟愤恨至于不准他在家中同桌共餐，同时又请一位基督教主教对儿子进行劝导。所以奥古斯丁的母亲对他的爱也不仅是很多母亲

都能做到的无私奉献，她的爱超越了为自己的私心，也超越了为儿子的私心，而是与她对纯洁生活的爱，与她的神圣信仰紧紧相连。正因为这样，奥古斯丁在母亲的爱中感受到了一种伟大而又超越的爱，所以，他谈到母亲时，不是以对母亲的怜悯，不是以一种对亲情、对母爱的一般的感恩之情，而总是以一种尊敬的笔调来叙述自己的母亲。奥古斯丁对母亲逝世经过的叙述，今天看来仍是古代基督教文献中最崇高的不朽篇章之一。

奥古斯丁 7 岁上学。当时罗马的教育实行三级制，启蒙小学学识字和算术，12—16 岁入文法学校，读文法、诗歌、文学、历史等，16—20 岁入雄辩术学校，学修辞和哲学。奥古斯丁的学业也基本上是这样下来的，他幼年在本城读书，以后先后到马都拉和迦太基攻读文法和雄辩术。奥古斯丁自认为从小顽皮，不专学业。不过，他极强的自尊心和极聪颖的天资仍使他成为一个学识极其渊博的人。他曾回忆自己如何倚着母亲的双膝轻松愉快地学会了拉丁语。至于他所接受到的哲学教育，我们知道，那个时代总的思想风尚已经从希腊人之理性地求真而让位于信仰的激情，哲学并没有承担起它应有的使命，学哲学，主要内容就是学修辞学，即雄辩术。雄辩术要求人的知识、才华、机智、口才和技巧，但求真的理想则对它很陌生，实际上，它本质上否认所谓“不变的真理”。新学园派的怀疑主义哲学当时就颇为流行，奥古斯丁在米兰时便曾被它吸引。但是，时代精神要求哲学和信仰的合一，在某种意义上说甚至是哲学因信仰而得以超拔。以奥古斯丁为代表的教父哲学完成了这一使命。不过，奥古斯丁在信仰上并没有走一条宽阔的路，他那时也不可能像后来的很多思想家一样首先在神学院接受正统的神学教育，然后平稳地走一条在思想或行为上供奉上帝的路，况且，信仰对于任何一个思想家来说都不是一件容易而轻松的事。所幸的是，奥古斯丁和他的母亲好像是性情相承，他很早就渴望崇高的思想，追求真理。19 岁时，他读了西塞罗的一本现已佚失的书，即《荷尔顿西乌斯》，便开始认真思考其中所讲的真善美的问题，并把真理视

作唯一的价值，他在《忏悔录》卷三第四章中说："这一本书使我的思想转变，使我的祈祷转向你。"奥古斯丁20岁结束学业，开始其教师生涯，直到386年皈依基督教，前后共讲文法约三年，讲修辞学约八年。在雄辩术方面的思想背景，使奥古斯丁对真理问题的思考非常根本、彻底，提问特别尖锐。我们在《独语录》中就可感到这点。

奥古斯丁气质非常敏感，且具有异乎寻常的感受力。对于外部世界的刺激或诱惑，他可以说是一个有心人甚或性情中人。他告诉我们，他曾极喜欢去竞技场看狗逐兔子，以后偶然经过田野，看到走狗猎兔，沉思也会打断，心神追随不舍。他的眼睛对美丽形象和鲜艳色彩非常敏感、向往。白天里，即使他另有所思，各种形色也会向他倾注而来，就如抚摩一般，若那光华突然消失，他便渴望追求，如果长期绝迹便甚至心灵也感悒悒不乐。他的嗅觉特别灵敏，即使百合花和紫罗兰都不在眼前，也能分辨出它们的香味。他曾溺于声音之娱，后来则钟爱教堂歌曲，而听这些歌曲时，不知不觉中美的愉悦超出了虔诚之情。他也曾迷恋于口腹之欲。

奥古斯丁不仅具有这种非凡的感性体验力，且对之有非凡的内省力。内省力使他领略到生动的内心世界活动，灵敏的耳目使他能向别人清晰地展示自己的内心世界。正因为如此，我们才能看到他在《忏悔录》中对自己早年内心经验的精确观察和生动回忆，才能在《独语录》中感受到他作为一个年轻的哲学家和新近皈依者所具有的燃烧着的敏锐心灵，以及谦卑的探索的灵魂。奥古斯丁对于内在经验不仅有内省，而且有真正现代意义上的心理学的兴趣和研究。他对各种感觉都有物理学的，甚至生理学的了解，并有心理学的定义。他有关于内感官的看法，甚至描述过大脑的功能定位，至于对记忆、想象、梦、幻觉，他都有相当独到的见解。而且，他对儿童心理、群体心理都有相当深刻的观察和描述。对于心理学的两个起始问题，即个体灵魂的起源和灵魂与肉体结合的性质，他进行过深入持久的思考。奥古斯丁的心理学天赋和兴趣，与他强烈的宗教体验，至少可以说是有相当联系

的，有的学者甚至认为其心理学是理解其哲学与神学的钥匙。

不过，这里还要说的是，与奥古斯丁在感性方面的敏感性相应，他的情欲。16岁时奥古斯丁的放荡生活就开始了。371年，他17岁到迦太基攻读修辞和哲学，刚到就被烟酒和情人团团围住，他还没有爱上什么，却渴望恋爱，追求爱的对象，心想如果能够进一步享受到爱人的肉身，那就更甜蜜了，果然不久即与一当地女子私下同居，并于次年生下一子。奥古斯丁一方面生活放荡，另一方面又有追求真理的激情。他解剖自己，意欲找到恶的根源。他开始相信摩尼教，认为与基督教讲上帝是善相反，摩尼教的善恶二元论更能说明恶之起源。摩尼教以为善恶两原则永恒对立，光明之神与黑暗之神永远争战，这似乎正给他不能自主的强烈情欲提供了解释，可以使他不为自己的淫荡生活而自责。当然，这并不是说奥古斯丁相信这种学说就是为自己找辩护，应该说，他的情欲强烈，对真善美的追求也是执著而真诚的。摩尼教的学说并不能使他得到根本的慰藉，383年，奥古斯丁遇摩尼教主教福斯图斯，后者却并不能令他满意地解释善恶为何永远要争战，奥古斯丁对摩尼教深感失望，最后决定去罗马和米兰等地讲学。

384年秋，他到米兰讲修辞学，认识了米兰大主教安布罗斯，深受其影响，并研究柏拉图和普罗提诺的学说，开始信奉基督教教义。但是，奥古斯丁在生活上依旧耽于声色，又与一差两岁才能合法结婚的罗马女子来往，他的母亲为此从非洲赶来，劝儿子皈依基督，改过从新，杜绝与其他女子的关系，与这罗马女子定婚。于是，一直与他同居的迦太基情妇成全了他母亲的心愿，留下儿子，只身返回非洲。奥古斯丁等不及两年，却又有了情人，他受情欲的驱使，担心没有一个女子的拥抱，生活太痛苦了，而他的良心却愈发不安，为他的理想和行为间的反差深感痛彻。这时应当是他道德生活的最低点，也是他人生转折的前夜。他曾获悉他很尊敬的新柏拉图主义思想家维克托利努斯在耄耋之年皈依基督教的事，这给他留下了很深印象。一位来自非洲的客人蓬提齐亚努斯对他讲述埃及的隐修生活，使他充满了羞惭：对于种种诱

惑，那些知识贫乏的隐修士尚且置之不顾，而他虽然满腹学问，竟无力抵抗，甚至不如女子。他在异乎寻常的痛苦和内心冲突中，突然听到邻近屋中传来孩子的声音："拿着，读吧！"于是拿起使徒书信集，翻开来便读到："不可耽于酒食，不可好色淫荡，不可争竞嫉妒，总要爱戴主耶稣基督，勿纵肉体私欲。"(《罗马书》13：13—14)读完这一节，顿觉有一道恬静的光射到心中，阴霾消散，感到自己已被上帝接纳。奥古斯丁从此真地改面革新，成为一坚定的护教士。

奥古斯丁自认为的这一圣灵启示，真可以说是在心灵上发生的奇迹。这种恩典，即心灵情怀的根本改变，从属世的理性到永恒的信仰之一跃，并不是为人的意志所左右，而是突然降到人的灵魂之上。真所谓"你所能成全我们的，超越我们的意想"(《以弗所书》3：20)。这种思想境界的飞跃就是质变，这一变化绝不会在奥古斯丁尚如此祈祷时来到："请你赏赐我纯洁和节制，但不要立即赏给。"这正如灵感绝不会降到一无心人身上。从理性到信仰，从理性到绝对的这一跃，对于奥古斯丁的信仰，对于奥古斯丁的哲学都至关重要。奥古斯丁初从哲学上接受基督教，于是懂得在物质世界外寻找真理，这样一种见识，只有在这一跃后，才终于能有切身之感，成为哲学的信仰，信仰的哲学。奥古斯丁后来说："真正的哲学家就是爱上帝。"哲学家有了这种切身之感，就与所谓"担水砍柴，无非妙道"的圣俗无碍的境界划清了界限。神圣与世俗的界限和张力正是基督教文明的核心所在，属世的一切只有通过超越才能得其意义。否则，吃喝闲逸乃至烟花柳巷都成了文化之精深，妙道之至境崇高神圣的维度安在？现实生活中果圣俗无碍了，所谓德行安在？所以，在基督教看来，个人的信仰，乃至普泛的哲学，其精髓尽在这一跃。今天，我们身处以相对主义为基本特征的现代性中，究竟应有一种什么样的取向，应有一种什么样的追求呢？

圣奥古斯丁年轻时为卑劣情操所征服这一事实，绝不应成为我们任何时刻在道德上放纵自己的安慰或借口。奥古斯丁的堕落，与他的性情乃至感性天赋有关，而他因此而受的痛苦，则因他求真的激情而不断

增加。他皈依基督教后，采取了一种极端的禁欲生活，某种意义上可以说是必然结果。

奥古斯丁完全皈依基督信仰，当发生在386年夏末，他接受安布罗斯施洗，则在来年复活节。在这期间，奥古斯丁辞去了教职，与母亲、儿子阿得奥达多斯、几个朋友和学生一起住在米兰郊外加西齐亚根他朋友凡莱公都斯的一座别墅里。乡间的隐居对他当时的健康状况大有好处，更重要的是为这个狂热的慕道者接受洗礼作了精神上的准备。他除了管理别墅事务，为学生讲一些学问外，就与他们一起探讨哲学问题。这段时期的生活看来是奇特而又富有诗情画意的，我们在他早期的对话录中可以读到："我们将余下的问题留待下一天继续探讨，因为我们在夕阳西下时才开始讨论，而这天的其他时间则花在料理农事，以及校订《维吉尔》第一卷上了。"(《驳学园派》卷一第十五节)又如："这天天气很好，这儿的冬季能有如许气温可算是十分暖和，我们情不自禁地出门来到草地上，以往我们也经常这样做。"(《论秩序》卷二第一节)再如："尽管再有两小时天就要黑了，我们还是去了草地。黄昏的秀色非同寻常，分外诱人，我们决定不要错过白天尚余的美景，所以便来到往日照例聚谈的树下，各就各位。"(《驳学园派》卷二第二十五节)他们的讨论遵照着柏拉图和西塞罗的经典对话方式，奥古斯丁认为没有比问和答更好的发现真理的方式了。这一时期，因为信仰最终得到归宿，奥古斯丁的思想和天才倾泻而出，几个月的时间就写了对话体著作《驳学园派》(Contra Academicos)、《论幸福生活》(De beata vita)、《论秩序》(De ordine)，以及《独语录》(Soliloquia)。《独语录》的写作当在386年11月到次年1月之间，一般认为它是387年完成的。《独语录》是奥古斯丁这一时期创作的总结和高峰。387年秋，奥古斯丁起程赴非洲，途中母亲病故，于是他在罗马逗留了几个月，于388年秋返回故乡。389年，儿子阿得奥达多斯以二八之年夭折，对话体的《论教师》(De magistro)再现了他和儿子之间的讨论，大概作于其后不久。《论自由意志》(De libero arbitrio)同样是对话体，它的写作在罗马时完成

了第一卷，后两卷则完成于他在希波受任为神甫之后，至迟完成于 396 年。这里翻译出版的《独语录》与《论自由意志》，应该算这些对话录中最为人们熟知也最重要的了。奥古斯丁的鸿篇巨制，当然是其《忏悔录》(Confessions)、《论三位一体》(De Trinitate)和《上帝之城》(De Civitate Dei)了，篇幅短小的《论自由意志》则是奥古斯丁早期的名作，被认为是研究奥古斯丁哲学最好的入门。

现在该说读这本书应该留意的事了。文德尔班曾在他的《哲学史教程》中把奥古斯丁的哲学称为“内在经验的形而上学”，这说法对于《独语录》也再恰当不过了。“独语”既是独白，又是对话；对真理的爱，驱使奥古斯丁急于知道真理，他自问又自答，就像有“理性”和“自我”两者似的。奥古斯丁认为，真理在于知道上帝和灵魂，这两者也是哲学的两个主要问题，《独语录》反映了他在哲学体系上的最早努力。整个著作开始于讨论灵魂，因为知道灵魂在很大程度上说就是知道上帝，既然灵魂是比其他造物更接近于上帝的。对灵魂的探讨逻辑地导向考察真理、错误、普遍的怀疑、灵魂的不可朽坏性，以及理智知识的起源这一深奥问题，最后一点构成了联结奥古斯丁哲学两重对象的纽带，因为，还有什么问题像理智概念的来源问题直接把灵魂引向上帝呢？理智知识无疑不能来源于身体感觉，正如对物体世界的感觉需要太阳光，对理智世界的感觉也需要一种“理智之光”，奥古斯丁说，这就是上帝。我们必须注意，当奥古斯丁谈论光的譬喻时，他显然不是在从有限之物通过类比推知无限之物，而是，他首先感受到上帝之人格，当他想到上帝，首先想到的总是一位人可与之建立个人联系的神，人只有在他那里才能找到真正的满足和善，但当他从哲学上思考上帝时，就必须要借助哲学术语，借助譬喻、类比等手段。仅仅有信仰或仅仅凭理性，都不会使他心安理得。

《论自由意志》回答恶的来源问题。奥古斯丁反驳摩尼教认为恶是实体的说法，提出恶是虚无，是善的缺乏的观点，认为人作恶还是行善都是藉意志的自由选择，而人也因此配享幸福或该得不幸。奥古斯

丁所讲的意志自由，不是这种比如门开着我可以自由出入之自由，这种自由大概可以叫做物理上的自由，而奥古斯丁讲的自由则是形而上之自由。奥古斯丁是第一个清楚地阐述这种自由观，即所谓自由意志论(libertarianism)的思想家。扔出来的石子一定要往最低点下落，因为重力带着它，但人却可以有各种不同的行动，因为他的意志使然，奥古斯丁把意志的这种特性叫“*liberum arbitrium*”，即“选择的自由”或“自由选择”。人身处自然的因果链条中，却具有选择的自由，所以，自由意志论一定要拒斥决定论。人所具有的形而上自由使人能在世界中作出真正的区分，我们说，这正是基督教的要义所在，人具有作区分的能力，因为人是按上帝的形象造的，这种能力是天赋的。但是，这种能力也可被用来作恶。

我们先把奥古斯丁讨论的人之作恶是否该归咎于上帝的问题放一边，来看看他的自由观与别的自由观有什么不同。

与舍勒以实质伦理学对应康德伦理学的形式主义相似，若说康德的先验自由只是形式上的，奥古斯丁的自由则是实质性的自由。自律本来应该是有实质内容的，比如，奥古斯丁指出过的当人因为没有主人掌管他而自认为具有的自由或当人想脱离主人而获得的自由，就可理解为自律，但康德却只是把自律(实践理性为自己立法)理解为使人之作为自由本体得以可能的形式条件。康德的自由既是形式上讲的，又是主观的，尽管他把主观上的普遍必然性等同于客观性。

比较起来，在强调自由的客观性这点上说，似乎黑格尔更接近奥古斯丁。黑格尔的命题是“自由是对必然的认识”，他这种由必然所标志的客观性来自于绝对理念，现实地说就是历史理性。黑格尔的自由观常被人作庸俗化的理解，似乎只要认识到“不得不”之境遇就是获得了自由，这样说来，商业上的尔虞我诈、官场上的欺上瞒下不都成了自由之体现？黑格尔的自由命题，就像他的那句“存在的就是合理的”一样总是遭到不幸的理解。其实，所谓对必然的认识是与他的总体性理念相联的，必须认识的必然性不是别的，正是理念的整体性真理，对

必然的认识正是对历史理性的变化展开之把握。但是，按奥古斯丁的标准，历史理性仍然只是属世的、暂时的，真正要认识的是永恒的法律，而对这永恒、神圣法律的服从，就是真正的自由。这法律的天平不在任何人手中，而在上帝手中，而这一信念的确实性也不在于属人的理性，而属于神启。就都追求客观性来说，黑格尔与奥古斯丁思路相近，但黑格尔似乎更有对思想之虔诚，而奥古斯丁更有对信仰之虔诚——权且这么说吧。

另一方面，在强调自由的主体方面的特性上，似乎比康德更彻底的是萨特所讲的绝对自由，在任何时候都有的选择的自由，既然是人的存在的虚无性本质，也可以归之为形而上自由，同时，它也是实质性的。萨特是一个存在主义者，又是一个无神论者，就他的哲学来说，他并没能说明绝对自由进行实际选择时的客观根据，就他的德行来说，他并没有在生活中把他的自由观贯彻到底。奥古斯丁强调自由选择的主体特性并不比萨特逊色，以至于他的话被他的论敌，即主张人因其功德得拯救的贝拉基当作论据。但是，与萨特相反，奥古斯丁的自由观从根本上与他的信仰主义相连，选择的自由乃是神的恩典。

总之，奥古斯丁的自由观与这些伟大思想家的自由观的最紧要区别就在于他的信仰主义。康德的普遍必然性根据何在呢？庸俗地误解黑格尔的自由命题，难道不是因为缺乏神性的维度吗？

“除非相信，你们不能理解。”这就是奥古斯丁的信仰主义的原则。日常生活中我们并不是不能感受到这句话的真理性，但极少像奥古斯丁这样把它上升为根本性的原则。这一原则决定了信仰者运用理性与无信仰者是多么不同。关于灵魂如何认识上帝的问题，初涉信仰的人或对信仰感兴趣的人，常会说：“我是觉得冥冥中有一个上帝，但这是不可知的。”“冥冥中的上帝”属于信仰的事情，如果没有我们前面提到的一跃，怎么可能感受到神的人格之温暖呢？没有信仰的情怀，奥古斯丁讨论灵魂和上帝，讨论理智知识之起源，便真如同再造巴别塔，永不可能达到目的了。

奥古斯丁对于恶是否该归于上帝的回答，也正是基于信仰主义的原则。奥古斯丁说，既然人行善从恶都是藉意志的自由选择，人不可能无自由意志而正当地生活，这正是上帝之所以赐它与人的充分理由。自由意志之赐予是为了叫人正当地生活，而不是叫人作恶，这从人若藉意志自由作恶便遭神圣惩罚就可看出来。我们来看看，若无信仰，可不可以合法地问：上帝赐人自由意志是不是为了让人作恶？显然，若有信仰，人就知道上帝的赐予是好的、自由意志是好的，上帝赐人自由意志是为了让人行善行好，但是，人若不信上帝，不信他赐人自由意志是为了让人行善，怎么可以合乎逻辑地问这一赐予是不是让人作恶呢？这就是约伯的权利。这一权利不是法律约定上的权利，而是逻辑上的权利，是奥古斯丁所说的永恒法律所授的合法性。约伯有权诘问上帝，因他之信仰虔诚无比，他之诘问乃是呼求。一个不信上帝的人怎么可能合法地问上帝之是与非呢？

关于为何人之恶不应归咎于上帝，奥古斯丁在第三卷中还提出了一个论证，即整体的完美性论证。上帝创造了各类事物，并使它们各得其分，各从其位。人的灵魂就是位于永远从善的灵魂和总是作恶的灵魂之间，灵魂对上帝的爱，即它的职责，就是要弃恶从善，正因这样，上帝之奖惩之中才正有公义。这与康德所说，正因为人既非无限理性，又非无理性，而是有限理性，他从感觉世界到理智世界的提升才构成了他的尊严，真是何其相似！真理难道不是只有一个吗？

看来，初涉信仰的人常常疑惑的第二个问题，即上帝何以让我们作恶的问题，奥古斯丁也做了解答。至于他们常提的第三个问题，即何以世上罪恶苦难不断，好人恶人皆得不到应有报应的问题，奥古斯丁的信仰主义原则是否也提供了回答这问题的基础呢？人若不信上帝赏善惩恶之公义，怎么能合法地问救主是否终要再来审判罪人义人呢？

我们已强调了作为奥古斯丁主义基本特征的信仰主义的一面。不过，信仰主义若不同时强调理性，就会沦到神秘主义乃至蒙昧主义，但是，奥古斯丁既表现了信仰的激情，又体现出推理的严格。其实，基

督教精神之所以成为西方文明的支柱之一，恐怕正跟它与推理之理性紧紧相联有关。 信仰与理性既有很大区别，又是紧紧相连的，既然现代哲学已创制出关于人的爱、恨，以及信仰的知识学，这一点难道还需要怀疑吗？

任何研究和批评的第一步便应该是理解，让我们一起进到伟大思想家的激情和思想中去吧。

根据 Cosmopolitan Science & Art Service 出版社的
吉利根（Thomas F. Gilligan）译本
以及 Hackett Publishing Company 出版社的
威廉斯（Thomas Williams）译本译出。

世纪人文系列丛书（2009年出版）

一、世纪文库

《大同书》 康有为撰
《道教史》 许地山撰
《佛学研究十八篇》 梁启超撰
《伏羲考》 闻一多撰
《中国文献学》 张舜徽撰
《中国思想小史》 常乃悳撰
《汉代婚丧礼俗考》 杨树达撰
《儒家哲学》 梁启超撰
《论传统》 [美]爱德华·希尔斯著 傅铿 吕乐译
《叔本华与尼采》 [德]格奥尔格·西美尔著 朱雁冰译
《责任与判断》 [美]汉娜·阿伦特著 陈联营译
《罗雪尔与克尼斯：历史经济学的逻辑问题》 [德]马克斯·韦伯著 李荣山译
《论自由意志——奥古斯丁对话录二篇》* [古罗马]奥古斯丁著 成官泯译
《历史研究》(上、下卷)* [英]阿诺德·汤因比著 [英]D·C·萨默维尔编 郭小凌 王皖强等译
《社会选择与个人价值》* [美]肯尼斯·阿罗著 丁建峰译
《经济与社会》(第二卷)* [德]马克斯·韦伯著 阎克文译

二、袖珍经典

三、世纪前沿

《合法化危机》 [德]尤尔根·哈贝马斯著 刘北成 曹卫东译
《承诺的策略》 [美]托马斯·谢林著 王永钦 薛峰译
《绩效经济》 [瑞士]瓦尔特·施塔尔著 诸大建等译
《政治思想与政治思想家》 [美]茱迪·史珂拉著 [美]斯坦利·霍夫曼编 左高山等译
《责任原理》 [德]汉斯·约纳斯著 方秋明译
《历史学与社会理论》(第二版)* [英]彼得·伯克著 姚朋等译 刘北成校

四、 大学经典

五、 开放人文

(一) 插图本人文作品

(二) 人物

《本雅明——一个友谊的故事》 [德]G·肖勒姆著 朱刘华译
《美国人——殖民地历程》 [美]丹尼尔·J·布尔斯廷著 时殷弘等译
《美国人——建国的历程》 [美]丹尼尔·J·布尔斯廷著 谢延光等译
《美国人——民主的历程》 [美]丹尼尔·J·布尔斯廷著 谢延光译
《数字情种——埃尔德什传》 [美]保罗·霍夫曼著 章晓燕 米绪军 缪卫东译

(三) 插图本外国文学名著

(四) 科学人文

《进化的大脑：赋予我们爱情、记忆和美梦》 [美]戴维·J·林登著 沈颖等译

《DNA 博士——与沃森的坦诚对话》 [匈牙利]伊什特万·豪尔吉陶伊著　钟扬　赵佳媛　杨桢译
《超越时空——通过平行宇宙、时间卷曲和第十维度的科学之旅》 [美]加来道雄著　刘玉玺　曹志良译
《何为科学真理——月亮在无人看它时是否在那儿》 [美]罗杰·G·牛顿著　武际可译
《确定性的终结——时间、混沌与新自然法则》 [比利时]伊利亚·普里戈金著　湛敏译
《无之书——万物由何而生》 [英]约翰·D·巴罗著　何妙福　傅承启译
《如何切蛋糕——以及其他数学谜题》 [英]伊恩·斯图尔特著　汪晓勤等译
《人生舞台——阿西莫夫自传》* [美]艾萨克·阿西莫夫著　黄群等译
《勾勒姆医生——作为科学的医学与作为救助手段的医学》* [英]哈里·科林斯 [美]特雷弗·平奇著　雷瑞鹏等译
《反物质——世界的终极镜像》* [英]戈登·弗雷泽著　江向东　黄艳华译
《心灵种种——对意识的探索》* [美]丹尼尔·丹尼特著　罗军译

[注]书名后加*者表示新出品种

目录

独　语　录

卷　一

一、祷　　告

1. 当很多事情在我心里翻腾，当一连好些天我孜孜探寻我的自我、我的善，以及那该摒弃的恶，总有一个声音在对我说话——它是我自己，还是内在或外在于我的别的某物，我尚不知道，因为它正是我要力图发现的。这时理性对我如是说：

理性:现在，假如说你已发现了一些东西，你把它托付给谁，以便再去发现其他东西呢?

奥古斯丁:当然是托付给记忆。

理性:记忆真的如此神奇，能把你思想过的一切都完好地保存下来吗?

奥:很难，事实上不可能。

理:那这些想过的东西必须记录下来，但是既然你的身体状况不胜书写，[1]你怎么办呢？这些东西又不能靠别人代劳，因为它们要求真正的孤独。

奥:你说对了，我真的不知道该怎么办。

理:祈祷健康和帮助吧，这样你就会得到它们并用来写作，你的成就会使你备受鼓舞，最后请你用一些简要的结论总结你所发现的。 你不要以赢得多少读者为念；这点笔记对你的几个同道来说已经足够了。

奥:这确是我该做的。

2. 上帝啊，宇宙的缔造者，我恰当地向你祈求的一切，请都赐予我；然后我要照那样行，使我配听你的话语；最后我还要乞求你予我自由。

上帝啊，那靠自己不能存在的一切，你都让它们持存。

甚至那自我毁灭的，你也不让朽坏。

你从无中创造了这个世界，哪一双眼睛不视为至美。

你不引起恶，你让那恶的东西，不沦为至恶。

那在真实存在的事物中寻求庇护的少数人，你向他们显明恶乃是虚无。

因为你，宇宙——甚至连同它的邪恶——乃是完美。

因你的命令，那至极的不和谐就如同无，因为较小的完满与更大的完满和谐一致。[2]

每一有能力爱的事物，自觉或不自觉地都热爱你。

上帝啊，万物都在你之中，然而每一造物的鄙薄都不辱没你，它们的邪恶不损伤你，它们的错误也不蒙蔽你。

除了那些纯洁的人，你没有意欲任何人知道真。*

你是真理之父、智慧之父，是最真的至上生命的父，你是幸福之父、善和美之父，是理智之光的父，是使我们醒来并启蒙我们的父，是那盟约，警示我们归向你的盟约的父。

3. 我呼求你，上帝啊，你是真理，在你、靠你、由你，一切真实的

* 《订正》(Retractationes)I，4，2，见本书末尾的附录，凡标“*”注释处的文本，都在《订正》中被提及，后仿此。

事物才为真实；

你是智慧，在你、靠你、由你，一切智慧才为智慧；

你是真实的至上的生命，在你、靠你、由你，一切有生命之物才有真实完满的生命；

你是幸福，在你、靠你、由你，一切幸福才成为幸福；

你是善、是美，在你、靠你、由你，一切善和美才成为善和美；

你是理智之光，在你、靠你、由你，一切有理智之光的事物才有它们的理智之光。

上帝啊，你的国是不为感官所知的整个世界。*

你的王国的法律也在这里颁行。

背弃你就是跌倒，朝向你才又站立，顺从你乃是立稳。

离开你是死，归向你才复活，寓居于你就是生存。

只有受蒙骗的人才丢弃你，只有未被警训的人才不去寻找你，只有洁净的人才会找到你。

放弃你就是朽坏，注意到你就是爱，看见你乃是拥有。

上帝啊，对你的信感动我们，对你的望提升我们，对你的爱团结我们。

靠你，我们战胜仇敌，我祈求你。

靠你，我们不会完全朽坏。

你叫我们永远警醒。

靠你，我们分辨善恶。

靠你，我们离恶求善。

靠你，我们不会为磨难征服。

靠你，我们为仆为主都是相称。

靠你，我们懂得那我们曾以为亲近的却是疏远，疏远的却是亲近。

靠你，我们才不受缚于恶的魔力和诱惑。

---

* 《订正》I，4，2。

靠你，卑微并不贬低我们。

靠你，在我们中的美好东西不受低劣自我的掌管。

靠你，死亡被得胜吞灭。（《哥林多前书》15：54）

上帝啊。你替我们剥掉非，穿上是，使我们皈依。

你使我们配被垂听。

你给了我们力量，领我们走进一切真理。

你对我们讲所有好的事情，不使我们思想失常，也不许任何人使我们这样。

你召回我们上路，领我们到门口，并允诺叩门的就给他开门。（《马太福音》7：8）

你赐给我们生命的粮。

靠你，我们渴念那杯，喝下便永远不渴。（《约翰福音》6：35）

你叫世人为罪、为义、为审判。（《约翰福音》16：8）

靠你，我们不会被那些没有信仰的人所动摇。

靠你，我们能够斥责那些人，他们错误地认为灵魂的价值在你面前只是虚无。

靠你，我们不会回到那懦弱无用的小学，再作奴仆。（《加拉太书》4：9）

上帝啊，你洁净我们，使我们准备着，为那神圣的赏赐，丰丰富富地临到我们。

4. 无论我说了什么，请帮助我，唯一的上帝啊，你是唯一、永恒、真实的实体，在其中没有争斗，没有无序，没有变化，没有缺乏，没有死亡，却有至上的和谐、至上的明晰、至上的持存、至上的完满和至上的生命，那里没有不足也无盈余，那里生产的和生出的乃是同一。*

所有服侍的，都服侍你，所有好的灵魂，也都遵从你。

根据你的法律，斗转星移，月辉日耀。光去暗来，乃是一天，月盈月

* 《订正》I，4，3。

亏，乃是一月，四时更迭，乃是一年，太阳周行，乃成周年，恒星复始，乃成大时代，整个感官所及的世界就这样保持着令人惊异的稳定。[3]

根据你永久的法律，事物的变化运动不会被搅乱而会回复到相对的稳定。

据你的法律，灵魂的选择乃是自由，赏善惩恶依照无情且普遍的命运。

所有好事都来自你，而我们免染所有恶事，也是靠你。

高于你，外于你，没有你便无物存在。

低于你，内于你，有了你便万物存在。

你照你的形象创造了人，因此他承认谁知道他自己。

听，听，听我啊，我的上帝，我的主，我的王，我的父，我的事业，我的希望，我的财富，我的荣耀，我的家园，我的故土，我的拯救，我的光，我的生命。

听，听，听我啊，以你被极少数人深知的方式。

5. 现在我专一爱你，专一跟从你，专一寻求你，准备着专一服侍你，因为唯独你有公义的统治，我渴望着由你掌管。

我祈求你的命令，但是请治愈、开通我的耳朵，以便我聆听你的话语。

治愈、开启我的眼睛，以便我察觉你的意愿。

除去我的糊涂，以便我知道你。

告诉我朝向哪里才能看见你，我多希望我将行你命令我的一切。

看顾你的浪子吧，我恳求你，主啊，最仁慈的父，我已经被惩罚够了，我服侍你踩在脚下的仇敌已经够久，我作为欺骗的玩偶已经够久，在我逃离他们的时刻，请接纳你的仆人吧，当我逃离你时他们只把我当作陌路人。

我认识到我必须归向你。让你的门在我叩叫时打开吧，教导我怎样来到你跟前，除此我别无所愿。那飞逝的可朽坏的该被抛弃，确定的永恒的当被追求，除此我别无所知。我这样做，主啊，因为这就是

所有我知的，但是如何到达你跟前，我却不知道。请你激励我，昭示我，在我奔向你的路上扶助我。

如果正是凭信仰，求救于你的人找到了你，赐予我信仰吧；如果是通过德行，赐予我德行吧；如果是靠知识，赐予我知识吧。请赐予我更多的信、望、爱吧。

噢，你的善是多么奇妙非凡！

6. 我恳求你，我再一次向你乞求那恳求你的正当方法。如果你抛弃我们，我们定会失落，但你不会抛弃我们，因为你是至上的善，正当地寻求就会完整地找到，而事实上每一个正当寻求你的人，你已经使他们正当寻找。许我寻求你，我的父，救我出错误，让我寻求你时唯独发现你，我恳求你。如果我心存虚妄，请你洁净我，让我能仰望你。

至于我这凡夫之体的健康，因为我不知道它对我或我所爱的人的用处，所以我把它交托给你，最智慧最好的父啊，我为我的身体祈祷，以便我能够随时领受你的指引。让我整个地皈依你，让我赴往你的途中不受任何阻拦，这就是我向你——最仁慈的主所祈求的一切。在我驱劳我的身体的时候，我乞求你的控制，以便我成为纯洁、慷慨、公义和审慎的，成为你的智慧的完美爱人与知己，以便我配享你寓居的地方，能实际上居住在你最神圣的王国。阿门。阿门。

二、我们的爱的对象

7. **奥**:我祷告过了。

理:现在你想知道什么？

奥:我祈祷的一切事情。

理:请简单地总结一下。

奥:我渴望知道上帝和灵魂。[4]

理:再没有别的了吗？

奥:绝对没有了。

理:那让我们开始寻找它们。首先请说明，如果对你说明上帝，要怎样你才能说，噢，这足够了。

奥:我不知道如何对我说明上帝才能说足够了，因为我不认为我知道任何东西，像我所想的知道上帝一样。

理:那我们怎么办呢？难道你不认为首先该知道怎样才算是拥有关于上帝的足够知识，以便当你达到上帝时不会继续寻找了？

奥:我正是这么想的，但是我想不出怎样得到这知识。因为我知道的东西哪有像上帝的，以至于我能说我想就像知道它一样地知道上帝？

理:你还不知道上帝，怎么就说你知道任何东西都不像上帝？

奥:因为如果我知道任何东西像上帝，无疑我就会爱它，但是到现在为止，除了爱上帝和灵魂，我还没有爱任何东西，但这两者我都不知道。

理:那么难道你不爱朋友吗？

奥:既然我爱灵魂，怎么会不爱他们？

理:你也同样爱跳蚤和昆虫吗？

奥:我只是说我爱灵魂(anima)，不是动物(animalia)。

理:那么或者人不是你的朋友，或者你不爱他们，因为每一个人都是动物，但你说你不爱动物。

奥:他们是人，而我爱他们并不是因为他们是动物，而是因为他们是人，我是说因为他们是有理性的灵魂，我爱这理性灵魂，即便它在盗贼身上，因为我可以爱每个人都拥有的理性，即便他利用它作恶时我正当地恨他。因此我爱我的朋友们，他们越好地利用理性灵魂(或至少渴望用好)，我便越爱他们。

三、关于上帝的知识

8. **理**:我同意。不过如果有人对你说，“我要使你知道上帝就像你

知道阿利比乌斯”[5]，你难道不会很感激并说那足够了吗？

奥：我肯定很感激，但我不会说那足够了。

理：请告诉我为什么。

奥：我很感激是因为我还没有像知道阿利比乌斯一样知道上帝，但是我并不足够知道阿利比乌斯呢。

理：谨慎点，以免你想足够地知道上帝实为鲁莽——既然你不足够地知道阿利比乌斯。

奥：我看并不就是这样。你想比起星星来，什么是比我的晚餐更微不足道的？但是我不知道我明晚吃什么，却能毫不自夸地断言明天月亮将以什么情形出现。

理：那么，你像知道月亮将怎样运行一样知道上帝就是足够了吗？

奥：不够。因为前者是靠感官经验得到的，然而我并不知道，是否上帝或其他未知的自然原因会突然改变月亮的运行，倘若那发生了，那么我本以为当然的就是错的了。

理：你相信那会发生吗？

奥：我不相信，不过我现在是在寻找我要知道的，而不是我要相信的。每一件我们知道的事情，我们或许也可以正确地说是相信，但反过来却不是这样。

理：既然这样，你要拒斥所有感官的证据吗？[6]

奥：是的，我肯定。

理：那至于你的朋友，你说你还不知道他呢，你是想用感官还是用理智知道他？

奥：他那些我凭感官知道的(如果能凭感官知道)，本来无关宏旨，我也足够地知道了，但是，那部分让他成为我朋友的东西，也就是灵魂，我想用理智知道。

理：难道别无其他方式了吗？

奥：别无其他方式。

理：那么你敢说你的这个朋友，这亲密同志，是你不知道的吗？

奥:怎么不敢？ 因为我承认友情的法律是最公正的，它命令一个人爱朋友，不多不少于他爱自己，因此，既然我不知道我自己，我说我不知道一个朋友，这怎么会使他感到丢脸呢？ 特别是如我相信的，当他自己也不知道自己时。

理:因此，如果你渴望知道的这些事情属于理智掌握的一类，当我说鉴于你不知道阿利比乌斯，你渴望知道上帝乃是鲁莽时，你就不应该引用晚餐和月亮的例子(如果像你说的这些东西属于感觉)。

四、确实的知识

9. 不过那与我们有什么关系呢？ 好吧，请回答这问题：如果柏拉图和普罗提诺关于上帝说的那些东西是真的，那么你像他们知道上帝一样地知道上帝就足够了吗？[7]

奥:他们说的那些东西是真的，并不必然意味着他们知道它们。 因为许多人对一些东西作长篇大论，却并不知道它们，正如我自己说渴望知道我祈祷的所有那些东西，假如说我已知道它们，我就不会渴望了，但是我不能够谈论它们吗？ 事实上我谈了，不是那些通过理智把握的东西，而是通过各种渠道留在记忆中的东西，也就是我尽可能相信的东西。 至于说“知道”，却要另当别论。

理:请告诉我，你至少知道几何上讲的线是什么吧。

奥:我清楚地知道。

理:你这样说不害怕学园派吗？[8]

奥:一点不怕。 因为他们说智慧的人不可能犯错误，但我不是智慧的。 因此，我并不害怕说，对我知道的东西我有知识。 不过如果我如愿达到了智慧，我会听从智慧的教导。

理:我不否认，不过现在我要问：对于他们叫做球体的球，你像知道一条线一样地知道吗？

奥:我知道。

理:你是同等地知道两者，还是一个多点一个少点呢?

奥:自然是同等地，因为对于两者我都不会搞错。

理:但是对这些东西，你是靠感官还是靠理智领会的?

奥:至于这，我宁愿把感官比作一条船。 它把我载到我要去的地方，我就在那丢弃它，而我现在再来思考这些东西，正如同已在旱地上安顿下来，还长时间地有点步子不稳的感觉。 尽管感官在开始时有点帮助，但是一个人要靠感官领会数学，却比在旱地上航行更难。

理:那么，如果你在这些东西上有了些学识，你会毫不犹豫地称作知识吗?

奥:是的，如果斯多葛派允许的话，他们是只把知识归给智慧者的。 我不否认我对这些东西有他们所谓的愚人式的理解，但我并不因此害怕。 所有你问的东西，我都靠知识来把握。 但是请继续吧，我想知道你的这些问题要走向哪里。

理:不用急，我们正有闲暇。 请仔细听，免得不假思索得出结论。我正力图使你欣喜于在其中你不用怕遭厄的东西呢，你还要催我快点，好像这是件不很重要的事吗?

奥:愿上帝准许你这样说吧。 你想怎么问就怎么问吧，如果我再这样，你更严厉地制止我好了。

10. **理**:你认为很明显一条线绝不可能纵长地分成两条吗?

奥:很明显。

理:交叉地切分呢?

奥:岂不就是能无限地分割吗?

理:至于一个球体，同样清楚，在从球心分开的任何一半中都不可能有两个相等的圆?

奥:同样清楚。

理:线和球，你认为它们是相同的，还是有什么差别?

奥:谁不知道它们差别很大?

理:但是如果你同等地知道它们，而如你所承认的它们又差别很大，那就是说关于不同的东西存在着并无不同的知识?

奥:谁曾否认这点?

理:你，一会儿前，当我问你渴望以什么方式知道上帝便是足够，你回答说没法说，因为对任何东西的领会都不像你所希望的对上帝的领会，你说这是因为无物像上帝。那么，线和球是一样的吗?

奥:谁会那样说?

理:我们没有探讨你知道什么像上帝，而是在探讨你像所期望知道上帝一样地知道些什么。现在你像知道球体一样地知道线，尽管线不同于球体，因此，请告诉我，像你知道这几何球体一样地知道上帝，也就是说，像你毫不怀疑它一样毫不怀疑上帝，对你来说就足够了吗?

五、对不同事物的相同或同等知识

11. **奥**:不管你的劝说和证明多么有力，我还是不敢说我像知道这些东西一样地想知道上帝，因为在我看来二者不仅对象不同，知识本身也不同。首先，线和球没有这么大的不同，它们的知识包括在一个学科分支中，但却没有一个几何学家宣称他教授关于上帝的知识。其次，如果关于上帝的知识和这些东西的知识是一样的，我知道它们后感到的欣喜，就会与所期望的在上帝的知识中获得的一样，但是，与此相反，与上帝比起来，我把它们看得如此之低，有时甚至觉得如果我曾知道上帝，曾以他能被看见的方式看到他，所有这些东西便不在我考虑之列，甚至这会儿，因为我对上帝的热爱，它们也几乎进入不了我的心灵。

理:知道上帝是应该比知道这些东西欣喜得多，但是差异在于所知的事物，而不在于知道它们的方式；除了偶尔之外，你总是以一种视觉凝视大地而以另一种视觉凝视宁静的天空，即便后者的印象比前者更迷人。但是，除非眼睛受骗了，我相信若问你是否像看到天空一样确实

地看到大地，你会回答正是一样确实，尽管天空的美丽壮观比大地更使你出神。

奥：我不得不承认这种对比使我感动，我倾向于认为理论上真实确定的证据之有别于上帝可领悟的高贵，恰如地之有别于天。

六、灵魂的官能，通过它上帝被知

12. **理**：你这样被感动，这很好，因为正同你说话的理性决心让上帝为你的心灵所知，恰如太阳现于眼睛。灵魂的感觉恰如心灵自己的眼睛，进一步说，那些在理论知识中最确实的东西就像在太阳照耀下可看见的事物，比如大地和所有世俗的事物——但是正是上帝自身给了这光照。然而，我(理性)在心灵中的作用正如眼睛中的看之行动。有眼不等于看，看不等于看见。因此灵魂需要三个不同的东西，即能恰当使用的眼、看和看见。在心灵除去肉体的每一点玷污的时候，即是说，当涤除掉对世俗事物的渴望的时候，它就像健康的眼睛，而要达到这洁净，首先只能靠“信”。假如心灵不健康，被邪恶玷污，事物便不能向它显现(因为除非是健康的，它不能看见)，而它也不会顾虑到自己的健康，除非它相信，否则便不能看见。但是如果它确实这样相信，而且如果能看，它就会看，然而却断绝了治愈的希望，难道它不会自暴自弃并拒绝医生的命令吗?

奥：肯定会这样，特别是因为生病的人总是不免觉得这些命令太严厉。

理：因此，除了信，还得加上“望”。

奥：我相信是这样。

理：但是假如心灵相信所有这些，也希望能被治愈，然而它不热爱也不渴望那应许的启蒙，而且断定自己应满足于目前的黑暗——长期习惯甚至生长起了快乐——它不也一样会拒绝医生吗?

奥:当然会的。

理:因此，第三必需“爱”。

奥:确实没有任何东西如此必需。

理:这就是说，没有这三者，灵魂不能被治愈，它不能看见，也就是不能知道它的上帝。

13. 一旦它有了健康的眼睛，它还需要什么呢?

奥:它得凝视对象。

理:理性是灵魂的凝视，但是既然这并不意味着每个凝视对象的人都看见，我们可以把正确的、完满的，由形象跟随着的凝视称作美德，因为美德是正确的完满的理性。即使有健康的双眼，凝视自身并不能使它们朝向光，除非这三者持存，也就是：通过信，它相信被凝视的事物具有如此本性，被看见便引起愉悦；通过望，它相信只要专心凝视就会看见；通过爱，它渴望看见和享有。说得详细一点，随凝视而至的正是上帝的形象，而上帝正是我们凝视的最终目的，不是因为到此凝视不再存在了，而是因为它顺着努力的方向无可进展了，理性达到它的目的，这是真正完满的美德，随之而来的将是有福的生命。然而，这形象本身就是在灵魂中的理解，它由理解者和被理解者所产生——就像在眼睛中，那叫“视相”的东西，既包括感觉，又包括感觉到的东西，除去任何一个，便什么也没看见。

七、需要信、望、爱

14. 因此，当灵魂能成功地看，即知道上帝时，让我们看看这三者是否还必需。既然它看见，为什么还需要信?既然它已拥有，为什么还需要望?但是至于爱，此时则非但毫无减损，而且大有增加，因为当灵魂已看到那唯一的真实的美，便愈发热爱，而且，除非它用超越之爱使它的眼专注凝视，除非它从不放弃凝视，它将不能在那最神

圣的形象下继续存在。但是，即使灵魂能最完全地看，即知道上帝，只要灵魂在这肉体中，既然肉体的感官也利用它们的功能，那么，即使它们不能欺骗人，也有能力引人走入迷途，所以，我们仍然是靠着那叫做“信”的抵制它们，并且相信别的东西才更真实。同样地，既然灵魂在此生因很多肉体的苦难受折磨(即使它在对上帝的知识中已经是幸福的)*，它需要希望所有这些磨难死后不再持续，因此，望是不离灵魂的，只要灵魂尚在此生。此生之后，当灵魂把自己整个地统一到上帝，要在那里留存，所需要的将是爱。我们不能说此时灵魂是信这些东西为真，因为任何赝品都不再能诱惑它，也不能说灵魂还有什么需要希望的，因为它知道自己现在已确实拥有一切。这样说来，健康、凝视、看见这三件事对灵魂很重要，而信、望、爱三者，总是为健康和凝视所必需，至于看见，它此生必需这三者，而身后唯独需要爱。

八、那些为知道上帝而必需的东西

15. 现在我要教你一些可感的事物，请你就眼下所要求的，通过比较它们而思考一些关于上帝自身的东西。上帝当然是可理解的，各科学问的那些基本原理同样也是可理解的，但是它们之间却存在着很大差别。再如大地是可见的，光也是可见的，但是除非有光照亮大地，否则它是不能被看见的。至于那些各门学问所教授的，如果不吹毛求疵，每个人都理解且承认为最真实的东西也是这样，必须相信，除非它们被其他东西说明，就像被自己的太阳照亮，否则它们是不能被理解的。因此，正如对太阳可指出三件确定的事，即它存在，它闪耀，并且它照亮，对你想知道的最隐秘的上帝，也有三件事，即他存在，他被

* 《订正》I，4，3。

知，并且他使其他事物被知。为了让你知道这两件事——你自己和上帝，我现在着手教你。不过请告诉我，你怎样看待这些东西，是当作或然的还是真实的？

奥：当然是当作或然的，而且，我必须说，我本希望比这更好，你看除了关于线和球的两点外，你说的任何东西我还没有敢说知道的。

理：一点不奇怪，因为到现在为止还没有什么东西描述得让你领会了。

九、对我们自己的爱

16. 还磨蹭什么？我们必须着手了。让我们思考——这也是首先的思考——我们是否(在心灵上)是健全的。

奥：至于这个，你应该观察一下你自己或我，我呢，应该回答你的问题，如果我注意到了什么。

理：除了你自己和上帝的知识，你还爱别的东西吗？

奥：依我现在心灵的架势，我或许要回答我不爱任何别的东西了，但是为更谨慎起见，我说我不知道。因为常常发生这样的事，当我以为任何别的东西都不能烦扰我时，一些东西却进入我的心灵，大出预料地影响我，同样，尽管当一些东西只在思想中时，根本不能使我烦恼，实际上一旦发生，则比预料的更折磨人。不过，现在我仅能被三件事烦扰，即害怕失掉我所爱的人，害怕痛苦，还有怕死。

理：那么你爱和你的朋友一起度过的生活，你爱健康，还有在这肉体中的生命本身，因为否则你就不会怕失去了。

奥：我必须承认这是真的。

理：因此，朋友不能都和你在一起，健康受了点伤害，这些事实就会给你的灵魂带来悲伤，因为我看这是一个正确的推理。

奥：你是对的，我不能否认。

理:但是假如你猛然感到并且确信身体健康了，假如你看到所有你爱的人欢聚一堂，难道你不会喜不自胜吗?

奥:在某种程度上说是这样，特别是如你所说它们突然发生，我如何能抑制自己，如何能隐藏这喜乐呢?

理:看来你还是被所有疾病和灵魂的无序所烦扰，以这样的眼睛，要想看见太阳，是多么羞耻呢?

奥:你得出这样的结论，好像我没有完全认识到我的健康如何增进了，哪些疾病已离我而去，还有多少留了下来。 就假定我承认这一点吧。

十、 对肉体的和外在于我们的东西的爱

17. **理**:你没有注意到那肉体的眼睛(尽管它们是健康的)，是怎样经常被这太阳的光所排斥，撇到一边，没有注意到它们是怎样退居到自己的阴郁中吗? 但是你一直想着你已取得了什么进步，而不想你渴望看见什么。 那我就依你，和你议一议我们已取得的进步。 难道你没有渴望过财富吗? [9]

奥:现在它不是我首先要渴望的。 我已经 33 岁了，我不再渴望财富，差不多有 14 年了。 万一它提供给我了，我也只是把它当作生计必需，并体面地利用它。 实际上，西塞罗的一本书已经使我信服渴求财富不是智慧，但是，如果它临到我们，就应该最明智小心地处理它。[10]

理:那么荣誉呢?

奥:我坦白，只是在现在，事实上就在最近，我才不再渴望。[11]

理:那么妻子呢? 难道有一个漂亮、端庄、温顺的妻子你不高兴吗? 她受过教育或者你能很容易教她，她有足够的嫁妆以至于不会成为你悠闲生活的负担(我这样说是因为你轻视财富)，难道有这样一个妻子你不高兴吗? 特别是若你完全有根据指望着她不会给你带来不便。

奥:不管你怎样描绘她，赋予她所有好品质，我已决定我应该比避免任何东西更加避免婚姻。我不知道还有什么比女人的温存和有妻子就必有的肉体交合更使男子汉的心灵从高处跌落的了。因此，如果说把自己贡献给孩子是一个明智男人职责的一部分(我看不出它是当然的)，一个男人为这唯一理由娶妻，在我看来值得尊敬，却不值得效仿。实际上，与其说能够这样做是幸运，不如说力图这样做是灾难。因此，为了灵魂的自由，我想合理且合适，我已自得于不渴求、不寻找、也不娶妻室。[12]

理:我现在对你下了什么决心不感兴趣，而想知道你是否还在其中挣扎，是否到现在已经战胜了情欲本身。因为这关系到你眼睛的健康。

奥:我不寻求也不渴望这种事了，甚至回想起它还觉得恐惧恶心。你还想要什么呢? 我一天比一天深感这恩赐，因为愈是有希望看到我如此渴望的这美，我全部的爱和快乐就愈是归向他。

理:那么享用食物呢? 你怎么看它? [13]

奥:我决意不吃的东西一点不使我烦恼。虽然我承认，那些我认为不可少的东西，当它们在我前面，我还是喜欢，但是，即便我看见且品尝了，拿走它们也不会打扰我的灵魂，而且，若它们不在我面前，对它们的欲望是不敢闯进来妨碍我的思想的。但是请你不要再问我吃喝、沐浴，或其他肉体的快乐了。我只是把它们当作促进我健康的东西来欲求。

十一、可接受但不渴望外在的舒适，不是因为它自身而是因为别的真正的善

18. **理:**你已经取得了很大进步，但是前面离那光的形象还有一个巨大障碍。然而现在我要探讨一些我认为比较容易显明的事，看看我们

是已经没有什么要克服的了，还是根本没有进步，没有摆脱自以为已经克服了的所有那些东西的折磨。我现在问你，如果你深信除非有丰富的财产供你所需，你便不能与你亲密的朋友们住在一起追求智慧，难道你不会渴望财富、宁要财富吗？

奥：我会。

理：假使明明白白，只要你的权威通过荣誉而增加，你就能劝很多人走向智慧；再假使除非你的朋友们被同样给予了荣誉，他们便不能抑制欲望，不能使自己完全地皈向上帝；再进一步，假使除了通过你的荣誉和高位，他们不能得到这些——难道不应该渴望这些荣誉，勉力追求以获得它们吗？

奥：你说的是。

理：现在我不想争辩娶妻的问题，因为或许娶妻是没有必要的。但是，如果很显然她继承的大量财产能够供所有你想要的人和你在一个地方闲居(假使她也满心同意这一计划)；而且，如果尤其是她有这样一个家庭背景，通过她你很容易得到你刚才已承认为必需的荣誉——在这种情况下，我不知道摒弃这些事是否是你的责任。

奥：啥时候我敢希望这等事？

19. **理**：你这样说，好像我目前在问你希望什么。但我没有问什么东西当你得不到时便不能使你高兴，而是在问什么东西当它提供给你就会使你高兴。战胜疾病是一回事，仅仅诱它休眠，则是另外一回事。关于这一点，一些有学问的人说的话很有价值：所有傻瓜都是疯狂的，正如所有污秽都发臭，不过你不是总注意到它，你仅在搅动它时才注意到。[14]贪念是被灵魂的绝望所掩盖，还是被健康所赶走，结果是大不一样的。

奥：虽然我无法回答你，但是你也绝不能使我信服，我知道我现在的心灵状态，不会断定我没有取得进步。

理：我相信你这样认为，是因为虽然你可能渴望它们，但似乎不是因其自身，而是为了其他的东西。

奥:这正是我想说的：我以前渴望财富，只是为了我能富有；我也想要荣誉，因为我为它的某种难以形容的光辉所眩惑，只是在最近我才克服了对它的渴求；我一直渴望一个妻子，我只是渴望她可以名正言顺地带给我感官的满足，那时我是真正渴望这些事，但现在我已经全摒弃了。 但是，如果只有通过诸如此类的事，我才能完成我现在渴望的事情，我也不是把它们作为要珍爱的东西来寻求，而是作为要忍受的来屈就。

理:太好了，我想我们不应该把为了别的东西的缘故而寻求某物叫做贪求。

十二、 无物该被渴望，除非它领我们走向至善；无物可被恐惧，除非它带我们远离至善

20. 不过我问你，为什么你想和你爱的人生活在一起或住在一起？[15]

奥:为了我们总在一起，同心寻求我们的灵魂和上帝，这样，第一个发现了的人就可不费力地领其他人到那里。

理:假使他们不想寻求这些东西呢？

奥:我会引导他们的。

理:但是，倘若因为他们以为已经发现了，或者以为那不能发现，或他们被对别的东西的焦虑和渴望所阻止，你不能成功，那又怎样呢？

奥:我会尽可能说服他们，而反过来若我处在他们的角色，他们也会这样对我。

理:但是如果正是他们的存在妨碍了你的寻找呢？ 如果他们冥顽不化，甚至宁愿不与你在一起，你不会很沮丧吗？

奥:你说的是，我承认。

理:因此，你渴望他们的生命，要他们陪伴，不是为了这本身而是为了发现智慧。

奥:我完全同意。

理:那么你的生命本身呢？ 如果你肯定它阻碍你得到智慧，你会想要它持续吗？

奥:我肯定会逃离它。

理:如果向你证明了，不论你离开这肉体还是继续寓于其中，你都能同样达到智慧，那你会关心是在今生还是来生享受你热爱的东西吗？

奥:我不会在乎，如果我知道，我不会遭受更坏的东西，即从我已进步到的这点拉我后退的东西。

理:这么说你现在怕死是怕被某种更大的恶吞没，它会剥夺你的神圣知识。

奥:如果我确实学到了某些东西，我不仅会怕它被夺走，还会怕那条通往我渴望知道的那些东西的道路被关闭，尽管我晓得我已知道的会与我长住。

理:因此，你期望生命会继续，也不是为它本身的缘故，而是为了智慧。

奥:对的。

21. **理**:现在该说肉体的痛苦了，它可能用它的力量影响你。

奥:我恐惧它也只是因为它妨碍我的探寻。 尽管这些天我一直被严重的牙痛折磨着，[16]尽管这使我除了偶然学到的东西不能沉思任何东西，尽管我也完全不能研究了(因为这需要集中心灵全部的注意力)，然而在我看来，如果真理之光已向我显现，我就会感觉不到疼痛，或至少会忍受，就像没事似的。 尽管我还没有受过比这更大的痛苦，但因为我常想更严重的疾病可能临到我头上，我时常觉得理当同意科尼利厄斯·克尔索斯[17]的话：智慧是至善，肉体的痛苦是至恶。 他的理由也似乎有道理，他说，我们由两部分构成，也就是心灵和肉体，心灵是优越的部分，肉体是低等的部分，最高的善就是优越部分中最好的，而最

大的恶就是低等部分中最坏的。既然心灵中最好的东西是智慧，肉体中最坏的东西是痛苦，我想是不是可以明白无误地得出结论：人的至善是成智慧，至恶是遭痛苦。

理：我们以后再来探讨这些吧，也许我们正力图达到的智慧会用不同的方法使我们信服，而如果智慧告诉我们这是真的，我们就该毫不犹豫地坚持这关于至善和至恶的判断。

十三、获得智慧的方式方法。真爱

22. 现在让我们看看你是哪一种热爱智慧者，对那智慧，你渴望用最纯洁的凝视看见，用最纯洁的拥抱拥有，不让面纱遮蔽，仿佛赤裸。如此智慧只对极少数人和最仔细拣选出来的钟情者敞开。如果你同时为对几个漂亮女人的爱所灼烧，若她发现你除了她自己外别有所爱，难道她不会正当地拒绝你吗？同样，除非你只为它燃烧，智慧最纯洁的美难道不会把自己隐藏？

奥：那么为什么我被倒霉地阻止，为什么我被这不幸的折磨所耽搁？明摆着我已经不爱任何别的东西了，既然不为一个东西本身而爱它本不是真爱。我唯独热爱智慧，而且为了它本身，正是为了智慧，我才想有，或害怕没有别的东西，比如生命、宁静和朋友。我对那美的热爱岂有止境呢，我不仅不吝啬它与别人，甚至寻找很多人与我一起，为之想望，为之扼腕，拥有它，欣赏它，而我们分享这爱愈多，我便愈觉得它们可亲。

23. **理**：智慧的钟情者正应该是这样。这样的热爱者寻求智慧，他们的团契是纯洁的，不存玷污。但是，不止一条道路通向智慧。* 实际上，每个人都能根据他的健康和承受力把握那唯一的最真的善。某种

* 《订正》I，4，3。

不可言说的、不可思议的心灵之光存在着，普通的光可以尽可能地告诉我们那光是怎样运作的。比如有一些眼睛这样健康有力，一睁开就能无所畏惧地朝着太阳，对于它们，光本身是健康的，它们需要的不是一个教师，而可能仅仅是一些提醒，就足够让它们去信、去望、去爱了。然而，另外一些眼睛，为它们如此热情地渴望看见的光芒所眩晕，不是去看它，竟然高兴地返回到黑暗中了，至于它们，虽然目前可以正确地称为健康的，让它们看它们没有能力看见的东西则是危险的。因此，它们首先应该受到锻炼，而且，为它们自己之好，它们的爱应该受到约束和滋养。一开始，应该让它们看一些自身不发光但通过光就能看见的东西，比如衣服、墙或其他这类东西。然后，应该让它们看一些自身不发光但有了光就更加美丽生辉的东西，比如金子、银子或这类东西，其光辉不足以伤害它们的眼睛。再接着，或许要让它们看篝火，其后是星星，再后是月亮，以至于亮丽的黎明和辉煌的天空。通过这些事情，每个人据他的力量逐渐成熟，经由所有步骤或者略去其中几个，迟早他会看见太阳，一眼不眨，且极大欢喜。[18]这类事就是最好的教师要为那些最渴慕智慧但即便看见也看不清的人做的，因为良好教育的职责就是通过确定的秩序达到智慧，没有秩序，这就是一个难以依赖的偶然之事了。不过我想我们今天已经写得够多了，我们必须吝惜一下健康了。

十四、智慧自身治愈眼睛使它被看见

24. **奥**：又一日，我说：现在如果能够，请给我那秩序吧。引领我，走到哪里、以什么方式、怎样做都随便你。不管你为达到我渴望的目标而选出的任务多么困难艰辛，请命令我，只要这些任务在我的能力之下。

理：别的我不知道，只有一件事我能命令你，这些感官的东西必须

彻底抛弃，* 只要我们还带着这肉体就必须警醒，免得翅膀被那粘粘的粘鸟胶缠住，因为我们需要整个无瑕的翅膀从黑暗飞到那光中。对于那些被肉体的囹圄所监禁的人，除非他们足够强壮，摧毁这监牢，展翅飞到自己崇高的境界去，那光是不会屈尊，对他们显露自己的。因此，当你变成这样一个人，世俗的东西都不取悦你了，请相信我，就在那时候，在那一瞬间，你会看到你所渴望的。

奥:那将是什么时候呢？我请求你告诉我。我想，只有当我看到世俗的东西相形之下变成邪恶了，它们才会成为我彻底鄙弃的对象。

25. **理**:肉体的眼睛也会一模一样地说：当我看见太阳了，我会不爱黑暗。这好像是与秩序一致的，但是远非如此，这眼睛宁愿黑暗，因为它是不健康的(除非它健康，它不能看见太阳)。在这里灵魂常常弄错了，它相信自己是健康的，且夸口这一事实，而既然它不能看见，便满腹抱怨，好像它有权这样。那美却知道什么时候显露自身，它履行着医生的职责，它比那正被治愈的人更知道哪一个是健康的。然而，我们自以为知道已经取得了多大的进步，我们想象或了解我们沉沦多深，我们提升了多远，而且，通过与更重的疾病相比，我们以为自己身体健康，——我们哪得到这样的授权呀！难道你不记得昨天我们宣称已经从一切玷污中解脱，我们不爱任何东西只爱智慧，我们寻求、渴望别物仅仅是为了智慧的缘故，多自信哪！在我们相互探讨关于渴望娶妻时，我们认为怀抱一个女人是多么邪恶、多么可鄙、多么羞耻、多么恐怖啊！然而，就在同一个晚上，当我们醒着躺在床上，心中又一次重温这些事情，[19] 你才知道，与你宣称的是多么不同啊，那些想象的温存和让人刺痛的甜蜜是比惯常少很多很多了，但与所期望的却相差甚远。那最隐秘的医生正是这样向你点明了两件事，即在他指导下你已免除的和那留着尚待治愈的。

26. **奥**:别说了，我求你，别说了。为什么你要折磨我？为什么你探索得这么深入？现在我再也抑制不住泪水，从现在开始，我不许

---

* 《订正》I，4，3。

诺，不断言，只要你不问我这等事情。你说得对，我渴望看见的那唯一者会知道什么时候我身体健康，让他按他所意愿的做吧，也许他高兴就会显现出他自己。现在我把自己完完全全地交托给他的慈爱和指引。永远地，我相信他绝不会停止扶助如此倾心于他的人。我不断言我的健全，直到我已仰望到了那美。

理:现在你不要做任何别的事，但请抑制住泪水，控制住情绪，你哭得确实太多了，你脆弱的面颊肯定受不了了。

奥:当我看不到苦难的尽头时，你却要为我流泪设一个极限吗？或者在我自己被疾病蚕食殆尽的时候，你却命令我顾惜肉体的健康？但我乞求你，如果你有任何在我之上的权力，请力图领我走些捷径，以便在我取得了进步时，因那光的临近，会羞耻于将眼睛转向我已抛弃的黑暗——如果你令我抛弃的那些东西竟还敢引诱我的盲目。

十五、灵魂被知的方式。信赖上帝

27. **理:**如果你愿意，让我们结束这第一卷吧，以便在第二卷中能遵循合适的方法。以你现在的情况，你不应该放弃适度的工作。

奥:我不允许结束这一卷，除非你向我透露一点我所向往的那光临近的消息。

理:那医生会依你的要求的。而我不知道什么光将继续引领我，指导我到我要带你去的地方，因此，仔细聆听吧。

奥:引领我，我求你，带我到你愿去的地方。

理:你十分肯定你渴望知道灵魂和上帝？

奥:那是我唯一的渴望。

理:别无其他？

奥:绝对没有。

理:是吗？难道你不想知道真？

奥:你这么问好像我除了它还有别的办法知道灵魂和上帝似的!

理:这么说首先要知道的便是这真，而通过它才能知道其他东西。

奥:我不否认。

理:那么，让我们首先看，既然“真”和“真的”是两个词，是这两个词所指的同样有两件事呢，还是就一件?

奥:似乎有两件，就像“贞洁”是一回事，而“贞洁的”是另一回事一样，像这类事物是很多的，我想“真”是一回事，而那所谓“真的”是另一回事。

理:这两者你认为谁更卓越?

奥:我想是真。贞洁并不是由一个贞洁的人所产生，但一个贞洁的人靠贞洁所成就，同样，任何真的事物正是靠真成为真的。

28. **理:**那么当一个贞洁的人死了，你认为贞洁也死了吗?

奥:根本没有。

理:因此，当一些真的东西朽坏了，真并不朽坏。

奥:但是真的东西如何会朽坏? 我不明白。

理:我很惊讶你这样问。难道我们看不见万千事物在我们眼前朽坏吗? 或许你认为这树确实是一棵树，但不是真的树，否则它就不会朽坏。即使你对感觉不存信仰，且你可能回答你不知道它是不是一棵树，但如果它是一棵树，我想你不会否认它是一棵真的树，因为这判断是靠理智作出，而不是靠感觉作出的。事实上，如果它是一棵假树，那它就不是一棵树，但如果它是一棵树，则它必须是真的。

奥:我同意。

理:更进一步，难道你不同意树属于那类有生有死的事物?

奥:我不能否认。

理:那么结论是有些真的东西会死。

奥:我不怀疑。

理:还有，难道你看不到当真的东西死了真并不死，正如当一个贞洁的人死了贞洁并不死?

奥:我也同意，我正焦急地盼着知道你想干什么呢。

理:请注意。

奥:我听着呢。

29. **理**:你看这一判断是真的吗：任何事物存在，必定存在于某处?

奥:再同意不过了。

理:你承认“真”存在吗?

奥:是的。

理:那么我们必须探寻它存在于何处，因为它不是存在于一个位置中——除非你或许认为并非物体的任何东西都存在于一个位置，或者以为真理是一物体。

奥:我不那么以为。

理:那么你认为它存在于何处? 存在的东西不可能存在于“无何有之地”。

奥:若我知道它存在于何处，就肯定不再询问了。

理:至少你能知道它不存在于何处吧。

奥:如果你给我些提示，我或许能知道。

理:它之存在肯定不在有死的东西上。因为，任何东西只有在存在的东西上才能持存，但是我已得出结论，当真的东西消亡了，真也持续存在，因此，真理不在有死的东西上存在。真理存在，且它不是存在于“无何有之地”，因此，有不朽的东西存在。但真理不在其中存在的事物绝不是真的。于是我们可以肯定，除了不朽的东西，别的东西都不是真的。任何假的树不是树，假木不是木，假钱不是钱，总之，任何假的东西，没有存在性。但任何不真的东西都是假的。因此，除了不朽的东西，无物真正说来存在着。请仔细考虑这推理的线索，看有没有什么你不同意的地方。如果这推理有效，我们就几乎完成了这整个事情，也许，在下一卷中会变得更明白。

30. **奥**:我谢谢你。当我们处于静默中，我会同我自己，也同你，努力地、认真地温习这些东西，要是我如此恐惧的那些诱惑的幽灵，不

以它们的魅力骚扰我、引诱我就好了。

理:坚定地相信上帝吧，尽可能地把你完完全全交托给他。所以说，不要选择作你自己的主人，受你自己的统治，而要表明你自己是他的仆人，他是我们最慈爱、最有帮助的王。如果你做到了，他会不停地把你向他提升，不允许任何对你不好的事情发生，即使你没有意识到。

奥:我听见，我相信，而且尽我所能地服从；我向上帝自身恒切祈祷，以便大有成就。你还要求我别的吗?

理:眼下这就足够了。以后，当你看见了他，你会做他命令你做的一切。

注　释

[1] 奥古斯丁在本书卷一末尾(I, 14, 26[这是据《拉丁教父集》引奥古斯丁著作的常用体例，I 是卷数，14 是章的序号，26 是节的序号，下同])以及《忏悔录》IX, 2, 4(中译本[周士良译，商务印书馆 1963 年版，以后所引都是此版本，不再注明]第 162 页);《驳学园派》1, 3;《论幸福生活》4;《论秩序》I, 2, 5 提到他胸部的病痛，还在本书 I, 12, 21 以及《忏悔录》IX, 4, 12(中译本第 168 页)提到他牙痛。

[2] 在写作《独语录》之前不久完成的《论秩序》中，奥古斯丁详细地讨论了恶、宇宙秩序、神意等问题。

[3] 奥古斯丁在这里似乎在区别关于"年"的三种定义:(1)年定义为太阳在黄道上向其起始位置的回归，这样，通过它回归到二分点和二至点就界定了四季，即回归年;(2)稍长的时间周期，太阳以诸恒星为参照回到其起始方位(参托勒密《至大论》[Almagest, 一译"天文学大成"]III, 1)，即恒星年;(3)(宇宙)大年，太阳和所有天体再次回到其起始方位，不仅以黄道为参照，而且以诸恒星为参照(参柏拉图《理想国》VIII.546;《蒂迈欧》39d)。这一大年常被计算作 36 000 年(托勒密《至大论》VII, 2, 3, 套用的是希帕库斯[Hipparchus, 又译"喜帕恰斯"、"伊巴谷"等]的数据)，现代定为约 25 800 年。

[4] 奥古斯丁在《论秩序》中说:"哲学包含了两重问题:第一关于灵魂，第二关于上帝。第一个问题让我们认识自身，第二个则认识我们的来源。前者对我们来说更令人愉快，后者则更宝贵。前者让我们值得过幸福生活，后者则给予我们幸福。第一个是为初学者的，后者则是给受到良好教育者的。这就是智慧的各研究分支的秩序，通过它，人变得有能力把握事物的秩序，分辨两个世界，认识宇宙的作者，关于他，灵魂除了知道自己对他是多么无知之外一无所知。"英译本(*Divine Providence and the Problem of Evil, A Translation of St. Augustine's De Ordine*, trans. Robert P. Russell, New York: Cosmopolitan Science & Art Service, 1942)第 159 页。

[5] 阿利比乌斯(Alipius)，奥古斯丁之友。《忏悔录》VI, 7, 11 中(中译本第 100 页)说:"阿利比乌斯是我的同乡，他出身是城中望族，年龄比我小。我在本乡和迦太基教书时，阿利比乌斯从我受业。他见我待他好，又认为我有学问，非常敬爱我;我见他年纪虽轻，却具有杰出的天赋德性，所以也喜爱他。"

[6] 奥古斯丁对感官知识之价值的思考，非常有趣而又真实地展示了他的思想发展。他对这个问题的最早论述倾向于否定感觉的确实性，体现了柏拉图的强烈影响(参《驳学园派》III, 11, 26;《论秩序》I, 1, 3;《独语录》I, 14, 24)。其成熟期的著作《论三位一体》中则有他关于这个问题的成熟结论，在其中，他攻击学园派的哲学家"信口开河"(garrierunt)地反对感觉，并坚持感官知识在其适当界限内的客观有效性(《论三位一

体》XV，12，21，参中译本[周伟驰译，上海人民出版社2005年版]第420—422页)。

[7] 在《忏悔录》VII，20，26中，奥古斯丁证实柏拉图思想对他的影响，并说明它对一个已经找到基督教真理的人来说是不充分的(中译本第133—134页)。关于柏拉图，他在《上帝之城》VIII，5中说“没有人比他更接近我们了”(中译本上册[吴飞译，上海三联书店2007年版]第287页)，又在XI，5中说柏拉图派的哲学家“比其他人离真理更近”(中译本中册[王晓朝译，香港道风书社2004年版]第73页)。他在《驳学园派》III，20，43中说：“我这样想以致迫不及待地要不仅靠相信而且靠理解抓住真理，我确信将在柏拉图派哲学家中找到与我们的圣理并不矛盾的真理。”在同一本书的III，18，41中则这样谈到普罗提诺：“柏拉图的学说是哲学中最纯粹最卓越的，已经特别在普罗提诺那里展示出来，吹尽错误的乌云。这位柏拉图派的哲人被认为如此像他的宗师以致人们必定认为两人生活在同一时，或者，既然他们相隔这么久，那就是柏拉图重新活在普罗提诺中。”还可参《论幸福生活》1，4。

[8] 奥古斯丁皈依基督教之前，很欣赏学园派怀疑论哲学家的观点，参《忏悔录》V，10，19和V，14，25(中译本第84页及第89—90页)以及《论幸福生活》1，4。

[9] 奥古斯丁对追求财富的看法，见《忏悔录》VI，6，9(中译本第98—99页)以及《驳学园派》I，1，1。

[10] 西塞罗的这本书就是现已佚失的《荷尔顿西乌斯》(Hortensius)，阅读这本书是奥古斯丁一生中最重大的事件之一，参《忏悔录》III，4，7—8(中译本第39—41页)，以及《论幸福生活》1，4；《驳学园派》I，1，4。

[11] 关于奥古斯丁对荣誉和女人的长期迷恋，参《论幸福生活》1，4。

[12] 在写作本书前不久，奥古斯丁尚未皈依，与阿利比乌斯有一场关于结婚问题的争论，参《忏悔录》VI，12，21(中译本第108—109页)。

[13] 参《忏悔录》X，31，44(中译本第212—215页)。

[14] 见西塞罗：《图斯库兰讨论集》(Tusculanae Disputationes)IV，24。

[15] 奥古斯丁是深谙友谊之术的大师，参《忏悔录》VI，16，26(中译本第112页)，写作本书时与他住在一起的，除他的母亲和儿子，还有他的兄弟(一说朋友)纳未奇乌斯(Navigius)，朋友则有阿利比乌斯、Licentius、Trygetius等。

[16] 参《独语录》I，1，1；以及《忏悔录》IX，4，12(中译本第168页)。

[17] 科尼利厄斯·克尔索斯(Cornelius Celsus)，公元一世纪古罗马的博学家，其医学著作最为著名。其哲学著作是其他大哲学家思想的汇集，已佚失。奥古斯丁在《论异端》(De Haeresibus)的前言中也提到他。

[18] 谁会看不到，这一段是直接来自柏拉图《理想国》第七卷中无比著名的“洞穴比喻”呢！

[19] 在白天讨论之后，奥古斯丁习惯于晚上躺着几小时不眠，回顾白天的所得。参《论秩序》I，3。

卷　二

一、人之不朽

1. **奥**:我们的工作中断得太久了，我们的爱不能忍耐，不得到它的对象，它不会停止眼泪。让我们开始第二卷吧。

理:那就开始吧。

奥:也许我们能相信上帝将与我们同在。

理:若那在我们的权能之下，也许我们能保证相信!

奥:但上帝自己是我们的权柄。

理:那么，祷告吧，尽可能简短又完全。

奥:上帝啊，你是永远的同一者，愿我知道我自己，愿我知道你。这就是我的祈祷。

理:你既想知道你自己，你知道你存在吗?

奥:知道。[1]

理:你如何知道的?

奥:我不知道。

理:你意识到自己是简单的还是复合的?

奥:不知道。

理:你知道你移动吗?

奥:我知道。

理:你知道你思想吗?

奥:我知道。

理:因此你思想是真的。

奥:是真的。

理:你知道你是不死的吗?

奥:不知道。

理:那么多事情你都说不知道,你最想知道哪个?

奥:我是否不朽。

理:那么你热爱生命?

奥:我承认。

理:如果你知道自己是不朽的就心满意足了吗?

奥:那无疑是一件大事,但对我来说还远远不够。

理:然而到了这一步,你会怎样为之欣喜呢?

奥:非常欣喜。

理:这时你绝对不会哭吗?

奥:绝对不会。

理:但如果发现对于生命你不可能知道得更多,你会控制住眼泪吗?

奥:恰恰相反,我会哭得死去活来。

理:因此,你热爱生命不是为了活命而是为了求知。

奥:我同意你的结论。

理:但如果对事物的知识使你不快呢?

奥:我相信那绝不会发生,否则就无人能快乐了,现在正是由于我对事物的无知,而不是由于其他原因我才不快乐的。如果知识使人不快,那不快乐就是永存的。

理:现在我明白了你所有的渴望。你认为无人会因有知识而不快,照此说来,很可能是理解使人快乐。但是不活着便不能快乐,不存在便不能活着。因此,你希望存在、生活、理解,但存在是为了活着,活着是为了理解。所以,你知道你存在,知道你活着,知道你理解。但是你想知道的是:这些事是一直存在还是没有一个持存;是否其中一些保留永远而另一些则朽坏;或者是否所有的都将持续,不能被损益。

奥:是这样。

理:那么,如果我证明我们将活到永远,就能得出我们也将永远存在。

奥:对。

理:于是就只剩下探讨理解的问题了。

二、真持续永远

2. **奥**:我在上面看到了最明白、最简洁的秩序。

理:为了能谨慎而又明确地回答我的问题,还是请你警觉点吧。

奥:我正是这样的。

理:如果这世界将持续永远,则它将永远持续,这是真的吗?

奥:谁能怀疑?

理:但如果这世界将不持续存在,则它将不持存,这不也同样是真的吗?

奥:我不否认。

理:当它已经消失——假设它在消失——则它已经消失了,这难道不是真的吗?只要世界已经朽坏不是真的,它就没有朽坏。那么,说世界已朽坏了而这世界之朽坏又不是真的,就是荒唐了。

奥:我也同意。

理:再请问:你认为真东西存在而真却不存在吗?

奥:根本不可能。

理:因此，真理将会存在，即使世界停止存在。

奥:我不能否认这点。

理:假设真本身朽坏了，那真已经朽坏，这难道会不是真的吗?

奥:谁会否认?

理:但是如果真理不存在，真东西就不能存在。

奥:刚才我已同意了。

理:因此真无论如何不会停止存在。

奥:这结论再正确不过了，你已开了头，就请继续吧。

三、如果错误将一直存在，如果没有感觉错误不可能存在，那么灵魂将永远存在

3. **理**:现在我要你告诉我，在你看来是灵魂还是肉体具有感官知觉。

奥:显然是灵魂。

理:你认为理解属于灵魂吗?

奥:当然是。

理:是只属于灵魂还是也属于别的东西?

奥:我想不属于任何别的东西——除了上帝——只有灵魂，我相信理解存在于其中。

理:让我们来思考这问题。如果有人说这墙不是墙，而叫树，你会怎么想?

奥:我会认为是他的感觉或者我的感觉弄错了，否则他不会把墙叫做树。

理:假使给他的印象是树而给你的印象是墙，难道两者不是都正确?

奥:绝不可能，因为一个同一的东西不可能既叫树又叫墙。尽管它在我们各自看来是两个不同的东西，然而其中一人必定是得到错误的印象了。

理:还可能它既不是墙，也不是树，你们两人都弄错了呢?

奥:真的可能如此。

理:如果你们两人都承认它表现得不同于它真正所是，你们两人不会都错吧?

奥:对。

理:这么说被看见的东西可能是假的，但看的人却可能不出错?

奥:可能。

理:因此必须承认一个人看见了假东西不就有错，但一个人认同那假东西则相反。

奥:显然必须承认这一点。

理:至于那假的东西，为什么是假的?

奥:因为它之真正所是不同于它看起来是。

理:那么如果无人看它，则无所谓假。

奥:是的。

理:因此错误不在东西本身，而在感觉，一个人认同假东西就是错。如果我们感觉出错时我们也可能不出错是真的，这就证明了我们是一个东西而感觉则是另一个东西。

奥:我无法否认这点。

理:但是，当灵魂弄错时，你敢说你自己却没有出错吗?

奥:我怎么敢这样说呢?

理:但没有灵魂就没有感觉，而且有错误就必有感觉夹在其中，因此，或者是灵魂行动错误，或者是它协助犯错误。

奥:我们已说过的迫使我们同意这一点。

4. **理:**现在请回答我：你认为任何时候都不存在错误是可能的吗?

奥:我何曾这样以为，既然要发现真理如此困难重重，说错误能不

存在甚至比说真理可能不存在更荒谬。

理:一个人不是活着的，可能利用感觉吗?

奥:不可能。

理:灵魂永远活着已得到了证明。

奥:你太急于让我尽快达到极乐了，还请一步一步地前行。

理:但是如果承认所有这些都是正确的，我看不必有任何犹豫。

奥:我还是说这太急了，我现在更容易相信自己没有很好的理由就承认了一些东西，而非已经轻轻松松地把握了灵魂的不朽性。无论如何，请阐明一下这结论，说一说它是如何推导出的。

理:你说过错误不可能没有感觉而存在，也说过错误不能够不存在，因此感觉一直存在。此外没有灵魂就没有感觉，因此灵魂是永远存在的。除非灵魂活着，它不能去感觉。所以灵魂永远活着。

四、灵魂的不朽性是否能从错误与真理的永久存在得到证明

5. **奥**:这论证真是一件“铅做的匕首”![2]如果我承认世界不可能没有人而存在，且这同一世界永恒，你也可以得出人是不朽的结论。

理:你确实非常警惕。不过我们已证明的是：没有灵魂存在，宇宙不可能存在，除非可能有朝一日宇宙中没有错误存在。这确实不是件小事。

奥:我也承认这是一个正确的推导，但我想我们还应该进一步讨论，看我们已承认的是否没有一点不确定之处了，因为我们确实已朝着灵魂的不朽性取得了相当进展。

理:你经过充分思考了，你保证没有轻率地同意什么吗?

奥:我已考虑得挺周全了，看不出有什么理由说自己轻率。

理:这么说，我们已经证明，没有一活着的灵魂，宇宙不可能存在。

奥:是证明了，但只是在这种程度上，即是说灵魂轮流活着，有些在生有些在死。

理:假使错误从宇宙中消除了，结果不是所有东西都是真的吗?

奥:我想是的。

理:告诉我这墙是怎样在你看来是一堵真的墙。

奥:因为它的印象没欺骗我。

理:换句话说，就是它真正是它看起来是的样子。

奥:一点不错。

理:因此，如果某物为假是因为它看起来有别于它所是的，而它为真是因为它真正是它看起来所是的，那么，除去那观察的人，便没有什么为真为假了。 然而，如果宇宙中不存在错误便所有东西都是真的，而且，无物可被看见除非有一活着的灵魂。 所以，不论错误能否被消除，灵魂都在宇宙中继续。

奥:我们已得出的结论现在更可靠了，但并没有因此取得进展，因为我非常关切的困难仍然存在，即：灵魂生生死死，一直在世界上存在，并不是其不朽性的结果，而是它们一个接一个前后相继的结果。

6. **理**:你认为物质的东西，也就是可感事物，可通过理智把握吗?

奥:我不这么认为。

理:那么，你认为上帝用感官知觉事物吗?

奥:不经仔细思考我不敢说，但依我尽可能推测，上帝绝对不利用感觉。

理:因此，只有灵魂具有感官知觉。

奥:现在，请你作出任何你认为可能的结论吧。

理:再想，你承认如果这墙不是真墙，它就不是墙吗?

奥:非常乐于承认。

理:而且你承认任何东西都不是肉体，除非它是一真的肉体。

奥:也承认。

理:因此，如果无物为真，除非它是看起来所是，如果有形物质只被感官看见，而且如果只有灵魂能够利用感官知觉，并且如果肉体不是一真的肉体，它便不能存在——如果这些都是对的，那么肉体不可能存在，除非有一灵魂已在它之前存在。

奥:你推我太快，而我无法抗拒你。

五、真之本性

7. **理:**请仔细注意这些话。

奥:我同意。

理:这确实是一块石头，且是一块真的石头，如果它真正所是与看起来所是并无不同，而且如果它不是真的，它便不是一块石头，并且它仅仅被感官看见。

奥:是这样。

理:那么，在地之深处或任何无人能利用感官的地方便没有石头，而且，如果我们不看见这块石头，它甚至不会存在，当我们离开，无人在场看它了，它将不是一块石头了。 还有，如果你关紧箱子，不管你在里面装了多少东西，你将一无所有。 而且，木头自身在它内部实际上并不是木头，因为任何在不透明物体深处的东西都躲避开所有的感觉，因而被迫不存在。 因为事实上如果某物存在它就会是真的，而任何事物，除非它之所是正如它看起来是，否则都不是真的，但是它没有被看见，因此它不是真的。 不过也许你已经有了一些答案。

奥:我知道所有这些都是从我已承认的东西推导出来的，但是太荒唐了，我宁愿否认而不愿承认任何一个是对的。

理:我没有异议。 因此，请从下面所说的做出选择吧：具体事物仅仅能被感官看见，或只有灵魂具有感官知觉，或存在着一块石头或别的

某物，但它却不是真的，或真本身必须另外下定义。

奥:让我们检查这最后一个吧，我请求你。

8. **理**:给“真”下定义吧。

奥:那被一个愿意并且能够知觉的观察者看起来与它真正所是一样的东西就是真的。

理:那么，无人能知觉到的东西便不是真的？ 此外，如果那看来与它所是有别的东西是假的，若这块石头一人看是石头，而另一人看是木头呢？ 这同一东西既是真的又是假的吗？

奥:我更关心你说的第一个问题，即如果某物不能被知觉，为什么正由于这一事实它不是真的？ 而我不太关注一物同时既真又假的事实，事实上我常看到一物与其他很多东西相比较，便同时既是更大的又是更小的，但正是从这一事实可以得到无物本身是既大又小的。 既大又小，既真又假，这些词语表达的不过是对比。

理:但若你说无物本身为真，你不怕可能得出无物本身存在吗？ 因为，木头是它所是的，据同样的理由，它也就是真的木头。 若它本身是木头，因为没有一个知觉者就不是真的木头了，这却是不可能发生的事。

奥:这正说到了我所说的和我下的定义，我不怕我的定义因为太简略可能受到攻击，我认为所谓真的就是那存在着的。[3]

理:那么无物会是假的了，因为任何存在着的东西都是真的。

奥:你把我引入了巨大的困境，我无言以对了。 我害怕你提问了，尽管我不情愿以任何别的方式得到教导。

六、 错误的起源和表现形态

9. **理**:上帝啊，我们已把自己交托给你，你带给我们无尽佑助，你从这样的困难中解脱我们，只要我们相信且尽心祈祷。

奥:此刻我无心干任何事，因为从来没有经历这样的困惑。 上帝

啊，我们的主，你警训我们要祈祷，你恩准我们询问你，因为当我们向你祈祷，我们会在真理中活得更好，变得更好。请垂听我，在这黑暗中的颤栗，为我伸出你的右手，请发送你的光临到我，召我从彷徨中回返，愿我在你的掌管之下回到我自身并归向你。[4]阿门。

理：全力与我一起，最仔细地留意。

奥：如果你得到任何东西了，请告诉我，免得我们朽坏。

理：请警醒。

奥：现在我唯你命是从。

10. **理**：首先让我们反复研究所谓“假”是什么。

奥：我想它只不过是这种东西，即看起来不是真正所是的东西。

理：注意，我们首先探讨感觉本身。这一点是肯定的：眼睛看到的东西，除非它有点像真的，否则不会叫它假的。比如，我们梦中看见一个人，当然，不是一个真的人，但他是假的，正因为他与真人有些相似。谁在梦中看见一条狗，竟会宣称他梦见了一个人呢？因此，正因为它像一条真的狗，它才是假的狗。

奥：你说的是。

理：如果一个人是清醒的，看见一匹马却以为看见了一个人，难道不正是因为与人的表象相似的某种东西使他出错了么？因为如果他得到的印象除了像马不是任何别的东西，他不可能判断他看见了一个人。

奥：我完全同意。

理：同样地，我们谈到我们在画中看到一棵树，映现在镜中的一张脸，谈到水手看到塔的运动，水中桨的折断——所有这些我们称作假的，不是因为别的，正是因为它们与真的相似。

奥：我同意。

理：我们被孪生子，被两个鸡蛋，被一样的图章戒指印出来的印章，以及被其他这类东西欺骗，方式也一样。[5]

奥：我完全理解并同意。

理：因此，东西对眼睛产生的相似性乃是错误之母。

奥:我不能否认。

11. **理**:如果我没有弄错，所有这些彼此相似，可以分成两类，一类是同等的，一类是低等的。当我们像说两个孪生子或两个图章戒指的印记一样而谈论一物与另一物以及另一个与前者相似，我们说的就是同等的相似，而当我们说低等的某物像高级的某物时，我们说的就是存在于低等东西中的相似。谁会照着镜子，不说那影像与他相似，而说他与那影像相似呢？这种相似，部分来自于灵魂经验，部分来自于所看见的对象。灵魂经验到它，或者是通过一种感觉，比如实际并未发生的塔的运动；或者是在自身内部对已经通过感官得到的东西的经验，这种经验就是梦中人也许还有疯人的幻觉。进一步说，这种相似的形成，有一些依靠自然，另一些依靠有生命的存在。自然形成低等的相似，或者通过生产，或者通过反射，比如后代与其父母相似，就是通过生产，而在各种镜子中的相似，就是通过反射，虽然绝大多数镜子都是人制造出来的，但反射在镜中的影像却不靠人形成。另一方面，有生命的存在引起的相似存在于图像中和各种这类产物中——其中也包括魔鬼的作品(如果有的话)。[6]然而，不能否认，物体的阴影属于眼睛的领域，既然我们说它们与物体相像，就像是假的物体，并不算太错。把它们归入那类自然通过反射造成的相似是恰当的，因为每件物体在光下都在对面产生阴影。你认为应该反对其中一些话吗？

奥:没有什么可反对的，但我急切地想知道它们通向何处。

12. **理**:我们必须耐着性子，直到其他所有感官都告诉我们，错误存在于与真东西的这种相似中。比如，在听觉中，相似性也同样多有发生，我们听到没有见过的人的声音，就会判断是别的声音相似的人。同样，在低等的相似中，回声就是一个恰当的例子，还有耳鸣、时钟上设置的对鹁鸟和乌鸦叫声的模仿，以及梦中人或精神病人以为他们听到的声音等等。音乐家所称的假声，多么令人难以置信地证明了这一真理，以后会显明。眼下，说它们并非没有与真声音的相似性就足够了。你同意吗？

奥:很高兴，我发现理解起来没有困难。

理:那么不要停留，你认为，通过嗅觉把一朵百合花与另一朵区分，通过味觉把蜂蜜与不同的蜂房区分，或通过触觉区分天鹅毛与鹅毛的柔软性，也可能不困难吗?

奥:是的。

理:那么，当我们梦见、我们嗅到、尝到或触摸到这些东西呢? 难道我们不是被影像的相似弄错了吗? 这相似越不逼真便越缺少完满性。

奥:你说的对。

理:于是，很显然是由于我们的感官，我们都被这既存在于同等事物，又存在于低一等事物中的低级诱人的相似所欺骗。 即便我们不受欺骗，因为我们拒绝认同或者是分辨出了区别，我们也把那些知觉起来跟真的相似的东西叫做假的。

奥:我无可怀疑。

七、 真与相似。 “独语”之名

13. **理:**请注意，现在我们把这些东西重温一遍，以便有个清晰的观点。

奥:我在这，说你想说的吧。 我已下定决心忍受这迂回的道路，也不厌烦它，我感到达到我们努力的终点之希望是这么大!

理:你是明智的，请思考若我们看到完全相同的鸡蛋，我们能否说其中任何一个是假的?

奥:绝不可能。 因为对于所有的鸡蛋，如果它们是鸡蛋，就是真的鸡蛋。

理:那当我们看到映现在镜中的影像，靠什么特征我们认出它是假的呢?

奥:它不能触摸到，不发出声响，不自己移动，也没有生命，还有

很多很多，但要都列举就太花时间了。

理：我看出你讨厌磨蹭，你急切的心情必须得到满足。所以，不重复这些了，不过我问你：如果我们梦中看见的那些人能够有生命，能说话，能被清醒的人所触摸，而且，如果他们与当我们清醒并思想正常时看见并与之说话的人没有差别，我们会称他们为假的吗？

奥：我们怎么会那样说呢？

理：因此，如果他们因为看起来完全像真的，且与真的人并无差别就是真的，而且，如果他们因为这样或那样的差别被证明为不相像就会是假的，那么，难道不是说相似是真理之母而不相似是错误之母吗？

奥：我无话可说，我为自己以前太草率的赞同感到羞耻。

14. **理**：你的羞耻毫无意义，难道我们不正是为了避免羞愧才选择现在这种讨论方式吗？因为我们正在独自同我们自己说话，所以我选择了"独语"这个名字，*它肯定很新鲜，也许还很笨拙，但却颇为适当地指明了它的目的。因为，一方面，追求真理，没有比问和答更好的方式了，另一方面，几乎没有人在争论中失败会不觉羞愧，结果就常常发生这样的事，一个讨论主题很好地开始，却因为自负思想的难以控制的聒噪，也夹杂着通常是隐藏着但也时有表露的感情伤害，而被置之度外——因为这些原因，我乐于依靠上帝的帮助，在平静和宜的气氛中，通过自问自答来探寻真理。因此，若你太草率地置身于任何立场了，不要害怕回到那个问题并揭示它，因为没有其他出路。

八、 真与假之起源

15. **奥**：你是对的，但我搞不清我不明智地承认的那些东西是什么，

* 《订正》I，4，1。

除了这些话，即那些带有与真东西某些相似的东西就正确地被称作假的，然而我想不出任何别的东西该得假之名。但是，另一方面，我又被迫承认假东西之所以被称作假的是因为它们区别于真的，而从这一点又可推出不相似本身即是错误的原因。所以我糊涂了，不能想象任何东西是由两个相反的原因产生的。

理:但是倘使这是一个例子，也是整个世界唯一的一个例子呢？难道你没有意识到——如果你考察过动物的无数种类——鳄鱼是唯一的咀嚼时动上颌的动物？另一方面，难道你不知道几乎不可能发现事物彼此之间这样相似以至于没有不相似的方面了？

奥:我确实知道，但是当我思考我们所称作假的东西既含有与真的某些相似又有某些不相似，我不能决定到底哪个更配假之名。如果我说它为假是因为它不相似，那就没有什么不能被叫做假的了，既然我们认为真的东西没有一物不是与某物不相似。而另一方面，如果我说它该被称为假的，因为它是相似的，那么这不仅与鸡蛋的事实抵触——它们是真的正因为它们彼此最相似——而且我还将受人驱使，被迫承认所有事物都是假的，因为我不能否定在某些方面所有事物都彼此相似。假设我敢说：相似性与不相似性共同使某物恰当地叫做假的，你能给我什么退路吗？我还不是同样被迫宣称所有事物都是假的，既然如我们上面所说，所有事物都彼此部分地相似又部分地不同。我于是无可求助，只能说假的东西就是那真正所是不同于看起来是的东西，但如果我这样说了，又将会被所有那些我以为刚刚转舵避开的魔怪吓倒。于是我又一次被一阵劲风吹打回来，把那真正是看来所是的东西叫做真的，但如果我这样说，后果是无物能是真的除非有人知觉到它，于是我不得不当心触到看不见的礁石，它们即使看不见也是真的。此外，如果我说真东西就是存在着的东西，别人就会推出假无处存在，而这是任何人都否认的。我的困境又回来了，尽管我忍耐着你的慢步子，我看不出取得了任何进步。

九、 假，虚假的和虚幻的

16. **理**:还请集中注意力吧，我从来没有想过祈祷上帝的帮助会是徒劳的。 我看到，我们竭尽所能检讨了每一件事，却没有得到任何东西可以公正地称为假，除了那装作是别物的东西以及想作为某物存在但不成功的东西。 前一类假或者是虚假，或者是虚幻。 那正确地称为虚假的，包括去欺骗人的愿望，若没有一个灵魂，这愿望是设计不出来的。尽管对它的施行，部分是通过理性，部分是通过自然。 通过理智动物的理性的，比如人，通过野兽之自然的，比如狐狸。 另一方面，讲假话的人所作的假，就是我叫做虚幻的那种。 骗子与说假话者的区别是，每一个骗子都想欺骗，但不是每个讲假话的人都有意于欺骗。 因为哑剧、喜剧和许多诗篇中都充斥着假话，其目的却是给人愉悦而不是欺骗，而且几乎每个讲笑话的人都在讲假话。 但是一个人若可以正当地称为虚假或骗人的，其主要目的则是骗人，相反，对那些编造某些东西但不是为了欺骗的人，则可以毫不迟疑地称作寓言家，若不是这样，也至少可以称作讲假话的人。 不过，也许你对这些断言有所反对。

17. **奥**:请你继续讲吧。 也许你开始教我一些东西了，它们本身不是假，但与假有关。 现在我正期待着听你讲那类假呢，即倾向于是但却不是的东西。

理:还期待什么？ 它们与我们前面提到的各种例子是同一类的。比如说，镜中你的影像想要成为你，但恰恰因为它不是你，所以它是假的，岂不很明白吗？

奥:看来真是如此。

理:难道艺术家创造出来的所有图画和画像不是力图要成为它们所像的东西吗？

奥:我完全相信。

理:我确信你会承认，那些欺骗了睡着的人和精神病人的东西，也在此列。

奥:它们更是了，因为它们尽力倾向于就像醒着的和健全的人所知觉到的东西，然而它们是假的，这纯然因为它们不可能做到。

理:至于塔的运动，水中的桨，或者阴影，还用得着多说吗? 我想很显然它们也可以由这个原则来估价。

奥:最明显了。

理:至于别的感官我就不说什么了，因为任何研究这问题的人都会发现，对我们靠感官知觉到的东西，我们把那些倾向于是某物但又不是的东西叫做假的。

十、 有些东西因为假而为真

18. **奥**:你说的对，但我疑惑为什么你认为那些诗篇、笑话和其他不真的东西不应该属于这类假。

理:因为想要是假的是一回事，而不能是真的则是很不相同的另一回事。 所以我们不可以[7]把人的作品，比如喜剧、悲剧、哑剧和其他这类东西，同画家和雕刻家的作品分为一类。 一个画中人虽然倾向于人的形象，但却不可能像喜剧作家笔下的那些东西一样逼真。 这些东西都不是通过它们自己的愿望选择成为假的，它们自身也不是假的，但却是被一种必然性所迫使，尽可能地服从艺术家的意志。 另一方面，演员罗西乌斯[8]在舞台上凭其选择而是假的赫库巴，尽管凭其本性他是一个真的人；但当他实现其目的，他就凭其选择而是一个真的悲剧演员，并且是一个假的普里亚姆，因为他演普里亚姆的角色但不是普里亚姆。 从这里可看出一件显著的事实，没人能否认它。

奥:什么事实?

理:别想其他，但请注意：所有这些东西某些方面是真恰恰是因为

在别的方面是假，而且对于实现真，唯一有益的事就是它们在其他方面是假，因而它们永不会成功地成为它们想要或应该是的东西，只要它们不想是假的。我刚才提到的那人，如果不情愿作假赫克托、假安特罗马卡、假赫拉克勒斯和无数别的人，怎么能成为一个真悲剧演员呢？画中的马如果不是假的，怎么可能是一幅真画呢？镜中人如果不是假的，怎么能是真的影像呢？因此，如果为了成就真东西，它们是假东西正是有利于某些东西，为什么我们要如此恐惧假、渴求真，好像后者是巨大的善呢？

奥:我也不知道，要不是因为我发现这些例子中没什么值得仿效，我会非常吃惊。但说到底我们应该依我们的本性而成为真，而不应该把自己仿造成像别的本性那样而变成假，就像演员、镜中的映像和米戎的铜牛所作的。相反，我们应该寻求那真理，它不自相矛盾，且两面可判，一面是真的，另一面是假的。

理:你要求的既伟大又神圣，然而若我们发现它们，难道会不承认，真本身正是从这些东西源出并仿佛合成的，而以任何名称叫做真的东西即是从这真得名的。

奥:我欣然同意。

十一、学问的真理。假话的本性。文法的本性

19. **理**:你再想想这个，你认为论辩科学(disciplina disputandi)是真的，还是假的？

奥:谁会怀疑它是真的？不过文法也是真的。

理:两个一样真吗？

奥:我想不出对于真的东西还有什么比它更真的。

理:其中没有任何错误的东西肯定就是更真的。再想想一会儿前，那些有点莫名其妙地不假便不真的东西是怎样使你震惊，你难道没注意

到，所有那些假话和明显为假的东西都与文法有关？

奥：我认识到了，但我认为它们不是通过文法成为假的，而是通过文法得以表现为它们所是的东西。假话或寓言是编出来娱乐人或教育人的虚构。文法是一门支持并规整言语的学科，因其职责，它必须囊括人类语言记忆或记录下来的所有作品，甚至虚构的作品，文法不会使它们成为假的，但教导并提供处理它们的某种正确方法。[9]

理：你说的肯定是正确的，但此刻我不关心你是否恰当地界定和区分了这些东西，而想知道是文法本身还是论辩科学把它们呈现为这样。

奥：我不否认，我用来试着区分这些东西的下定义的能力和技巧属于论辩的艺术。

20. **理**：至于文法本身，如果它是真的，难道不是因为它是一个学科而是真的吗？“学科”这一说法来源于“学”这个词。[10]任何人学习并掌握了所学的，就不能说他不知道了，而且，知道的不是假的。因此每门学问都是真的。

奥：我看同意这个简洁的推理一点不算轻率，然而，我犹有忧虑，万一有人由此推论说，因为我们学习并记着它们，那些假话也是真的呢。

理：我们的老师岂不是要我们相信并懂得他教我们的那些假话吗？[11]

奥：更有甚者，他狂热地要我们懂得它们。

理：他曾坚持要我们相信代达罗斯[12]飞行过吗？

奥：那倒从来没有，但若我们不记牢，他肯定会把我们的手打得抓不住任何东西。[13]

理：那么你否认这假话真的存在吗？而且代达罗斯的故事正是这样到处传扬？

奥：我不会否认。

理：那么你也不会否认你学这些东西时学到了某些真东西。如果代达罗斯真正飞行过，而孩子们把它当作一个虚幻的杜撰来接受和背诵，

那么正因为他们所背诵的东西是真的这一事实，他们就是正学着假的东西了，以这种方式，先前使我们大为吃惊的东西又回来了，即是说，如果代达罗斯飞行过不是假的，关于代达罗斯之飞行的这一故事就不可能是一真的假话了。

奥:现在我掌握了，但我正盼着知道我们要从这一点取得什么进步。

理:至少，我们得出如下结论的推理不是假的，一门学科不可能是一门学科，除非它教导了真的东西。

奥:而这又意味着什么?

理:我要你告诉我为什么文法是一门学科，既然正因为它是一门学科，它才是真的。

奥:我不知道怎样回答你。

理:难道你不清楚? 如果它不含有对事物种和类的界定、划分和区别，它就不可能是一门学科。

奥:现在我理解了你要说的，我想对于任何一门学科，界定、划分和区别都在其中执行它们的功能，诸如界定事物的本性，把每件事安排到适当的地方，而不使各部分相互混淆，不遗漏与主题相关的任何东西，也不包括进不相干的任何东西，所有这些一起就使它叫做一门学科。

理:因此，就是这一切使它叫做真的。

奥:可以这么说。

21. **理**:现在请告诉我，哪一门学科包含了界定、划分和区别的原理?

奥:上面已提到，它们包括在论辩的准则中。

理:因此，文法之为一门学科而且是真学科，是来自你已证明为没有虚假的这同一门技艺。 而且，不仅对于文法，对于所有学科，我都可以得出这结论。 因为你说过，且说得对，对任何一门学科，其中界定和划分的准则都是使它成为一门学科的东西。 但如果使它们是学科

的同一个原因使它们是真的，谁会否认各门学科正是通过真本身而是真的？

奥:我几乎完全同意你，但我惦记着这一事实，我们是把论辩科学归为一门学科的，因而我宁愿认为使它为真的正是真。

理:很好！ 绝顶机警！ 但是我想你不会否认使它是一门学科的原因也使它为真。

奥:事实上这正是烦扰我的，因为我看到它是一门学科，并且因这原因叫做真的。

理:那么，你认为，若它不界定和划分其中的每一件事，还有别的方式成为一门学科吗？

奥:我没别的话说。

理:但如果这界定和划分就是论辩科学的领域，论辩科学便正是通过其自身而是一门真的学科。 那么，若所有事物因之而成真者，乃是由其自身、在其自身的真实真理，谁会觉得奇怪呢？

奥:没有任何东西阻止我向这一观点进发。

十二、 一些事物以各种方式在其他事物中

22. **理:**这里还有一点点请你注意。

奥:如果有就告诉我，只愿它是我能理解的，我会乐于承认它的。

理:我们还没有注意到这个事实：据说一个东西以两种方式在另一事物中。 第一种方式是，它在另一物中，可以离开和去别处，比如像这块木头在这个地方，或太阳在东方。 第二种是，一个东西在一个主体上，不能与它分离开，像我们在这木头上所见之形状和样子，像光之于太阳，热之于火，学科之于灵魂以及任何这类事情。 你有不同看法么？

奥:这些事实对我们是老古董了，从很小的时候起，我们就非常勤

奋地观察并了解了，因而问到我时我只能不假思索地同意。

理:倘若问：你岂不承认任何不可分离地在一主体上的东西，若主体不再继续，它们也不再继续吗？

奥:我看这是必然的，因为每个仔细考察这事的人都会知道，甚至当主体继续存在时，在主体上的东西也可能不继续。我们身体的颜色可以随一个人的健康和年龄状况而改变，即使身体本身还没有死。这一点当然并不是在所有情况下都同等正确，而只适用于这一情形，即在主体上的东西与主体共同存在，但并不为主体存在所必需。一面墙的存在并不需要我们所看见的它的颜色，即使它万一变黑了或变白了或变成其他颜色了，它仍然留存，并且还叫做墙。但是，与此相反，如果火不带有热，它就将不是火，同样，我们只能把白的东西叫做雪。

十三、灵魂不朽性的证明

23. 但至于你的提问，谁会承认或以为主体已消失的时候，在主体上的东西还可能留存呢？说只能在一主体上存在的东西，当主体停止存在时还可能存在，肯定是荒唐的，远离真理。

理:那么我们寻找的东西找到了。

奥:你说的是什么？

理:正是你听见的。

奥:到现在已清楚地证实灵魂是不朽的了吗？

理:非常清楚——假如你已承认的都是对的。除非你可能认为灵魂死了也还是一灵魂。

奥:我肯定绝不会那样说，但我会说只要它朽坏了就不是灵魂了，且不会因为伟大的哲学家们[14]宣称过提供生命的事物无论在哪里也不会在自身接受死亡，我就会动摇。尽管光照亮所有它穿过的东西，而且因为大家都知道的相反者不两立的原则，它不可能在自身接纳黑暗，

然而它会逝灭，而光逝灭了，天地就变得黑暗。因此，那排斥黑暗而且绝不会在自身容纳黑暗的东西，它死，就让位给黑暗，它消退时所作的，也是如此。同样，我恐怕，就像黑暗降到一个地方，死亡也会临到肉体，或者是因为灵魂与肉体分离，或者是因为像光所发生的那样，灵魂也会在肉体中逝灭。于是，我虽然不肯定每一肉体死亡，但却渴望肉体死亡时灵魂不因此遭害，渴望它被带到一个地方(如果有的话)，在那里它不可能消灭。但如果这是不可能的，并且灵魂在肉体中就像一盏燃着的灯，不能寓于肉体之外，每一死亡都是在肉体中的灵魂或生命的某种灭亡，那么一个人就其可能选择的生命之路，应是让生命平静安然地度过。然而，如果灵魂有终，我不知道这如何能做到。噢，那些人真是极度幸福的啊！他们被说服——不论是被自己还是被别人——死亡不值得恐惧，即使灵魂会朽坏。但我是多么不幸呢，迄今为止理性和书籍都没能成功地说服我。

24. **理**:不要泄气，人类灵魂是不朽的。

奥:你怎么证明的？

理:我想是从你已经相当谨慎地接受了的东西。

奥:我记得你问我时，我从未不谨慎地同意过，但现在我请求你总结一下，看看经过这么多弯路，我们进步了多远，我不愿你再问我问题了。若你简要地说出了我所同意的要点，你还要我回答什么？还有什么好理由推迟我为达到的善而喜乐？

理:我满足你的渴望，但请最小心地注意。

奥:说吧，我注意着呢。你干嘛折磨我？

理:如果在主体上的任何东西永久持存，主体自身一定必然持存，各门学问之于灵魂正如东西之于主体，因此，如果学问永远持存，那么灵魂必定永远持存。但是学问是真，而且真永远居留(理由在这卷开头已说过了)，因此，灵魂持存永远，如果它有死，我们就不叫它灵魂。[15]所以，只有能证明上面的推理有逻辑错误，才能合理地否认灵魂的不朽。

十四、推理之继续

25. **奥:**现在我真想让自己高兴起来，但两个原因使我有点放不开。第一个使我困惑的是：我们遵循一些费解的推理线索，用了如此迂回曲折的方式，而整个主题却可以像现在这样简洁地得到证明，由于这个原因，我感到担忧，因为你的话头宛转这么久，好像在决心设圈套似的。其二，我不知道一门学问，特别是论辩的学问是怎样一直存在于灵魂中的，鉴于很少有人懂得它，而懂得它的人，从孩提时代起的很长一段时间也不知道它。因为我们不能说未受过教育的人的灵魂不是灵魂，或者他们没有意识到学问在灵魂中存在。但是，若这样就荒唐透了，那就只能是：或者真并不一直在灵魂中，或者那门学问不是真的。

26. **理:**你该看到我们采取如此曲折的方式进行推理并不是白费力气，因为我们是为了发现真理是什么，而且即使在现在，几乎探寻了所有的僻径，我们也还没能在这密林中发现它。我们该做什么呢？我们该偃旗息鼓，等待手中得到几本尚未听说的书满意地回答这问题吗？以前的时代也写过很多书，我们没有读过。在现今时代，我们不对我们不知道的东西发表意见，但对关于这主题的散文和韵文著作却很有信心，它们的作者我们不可能不知道；我们知道他们是如此有才能，不能不指望在他们的著作中发现我们所需要的东西。我特别提到这点，是因为在这里，在我们眼前就有这么一个人[16]，在他身上我们看到，我们曾哀叹已死亡了的雄辩又在各方面完美地复生了。他已在著述中教给我们正确的生活方式，他会让我们对生命的本性完全无知吗？

奥:我当然不这么想，在这点上我抱有这么大的希望呢。但是很遗憾，我们不能够如愿向他献上我们对他本人以及对智慧的忠心，那样他会即刻怜恤我们渴，充足地给予我们喝的，比他现在做的更迅速。他是安然的，因为他已完全信服灵魂不朽，而他也许还不知道那些人体味

够了对此无知的痛苦，不给他们帮助是残酷的，特别是当他们已企求。另外一个人[17]却肯定深知我们的热忱。但是他离得这样远，而我们目前又安排得这样紧，几乎不可能给他去信。我相信在阿尔卑斯山那一边的闲暇中，他现在已完成了一首诗，在其中对死的惧怕被一句咒语赶走，而灵魂被久驻的绝望所坚固的僵冷也被驱逐。但是，在这些不在我们权能之下的事到来之前，当我们的灵魂还因这可疑的判断而悬而无依，我们浪费时间不是很可耻吗?

十五、 真与假之本性

27. 我们企求并将继续企求上帝的东西在哪里? 我们企求他，不为财富，不为肉体的快乐，也不为显赫和荣耀，只是要他为那些寻找自己灵魂和他自身的人指明道路。他会遗弃我们或为我们所抛弃吗?

理:遗弃渴求如此觋赠的人远非他的意志，同样地，抛弃这样一个首领也远非我们的意愿。因此，你若愿意，让我们再重温一遍我们证明这两个命题的方式，也即真理居留永久和论辩科学是真。你说过，我们几乎很满足于整个论证，或者，我们还是该探讨学问是如何存在于未受训练的心灵中的，既然不能说它不是心灵，这一问题看来使你很不安，觉得必须再次怀疑你已承认的东西。

奥:让我们先讨论上面两个命题，然后再探讨这后一问题的实质。我想以这种方式就不会剩下什么要争论的了。

理:就这样进行吧，不过请你全心注意，最仔细地注意。因为我知道你在沉浸于一个问题时会发生什么，当你太关注于结论，希望它赶紧推出时，你会没有考虑成熟就同意问你的东西。

奥:你说的也许对，但我会努力，尽可能去掉这种毛病，我们不要在小事情上浪费时间了，马上开始问我问题吧。

28. **理:**我记得我们得出过结论，真理不可能朽坏，因为如果不仅整

个世界，甚至真本身也会朽坏，世界和真理已经朽坏就是真的了。但是没有真，无物是真的。因此真绝不可能朽坏。

奥:我同意这些论点，如果它们被证明是假的我会很惊讶的。

理:那让我们看另外一个吧。

奥:请让我回过来再想一下，免得以后我颇觉难为情地再回到这一主题。

理:说真理已经朽坏了会是真的吗？若否，真就没有朽坏，若是，那怎么会是真的呢？既然真已消亡，现在无真存在。

奥:我没有什么可再掂量思考的了，进到另一点吧。显然我们应该做到我们能做的，让受过教育的和智慧的人看这些讨论，如果有疏漏之处，他们也可以替我们纠正。在我自己看来，我认为不论现在还是将来都发现不了与此相反的东西了。

29. **理**:除了说那靠它任何事物为真的东西是真的，还有任何东西是真的吗?

奥:绝没有了。

理:除了那不为假的东西，还能正确地说任何东西是真的吗?

奥:要想否认显然是愚蠢的。

理:那些与某物充分相似，看起来却不相似的东西岂不是假的吗?

奥:我太乐意把它叫做假的了，然而那远非与真的东西相似的东西也常常叫做假的。

理:谁会否认？不过它有对真东西的某种模仿。

奥:以什么方式这样？当我们说美狄亚[18]靠一组带翼的蛇飞行，它并不以任何方式模仿了真东西，因为它真正并不存在，而且一个绝对不存在的东西不可能模仿任何东西。

理:你说的对，但是你忽略了这一事实，即绝对不存在的东西不能被叫做假的。因为若它是假的，它存在；若它不存在，它并不是假的。

奥:那么，难道我们不能把关于美狄亚的怪诞得无法形容的故事叫做假的?

理:当然不能，因为，如果它是假的，它如何是怪诞的呢?

奥:我看这事很奇怪。当我听到这句子，“我驾着一组巨大的带翼之蛇”，[19]难道我不叫它假的?

理:你肯定这样叫，因为其中有你可叫做假的东西。

奥:请问，它是什么?

理:那诗句所表达的看法。

奥:而它包含着对真的什么模仿?

理:因为即使美狄亚真的那么做了，也会由相同的方式来表达，所以，一个假看法正是以它的表达形式来模仿真看法。若它不被相信，它便仅仅以相同的说出方式模仿了真的东西，并且它仅仅是假的，并不是虚假的。[20]但若它引出相信，则它是模仿一个人已相信的真。

奥:现在我理解了，在我们说了什么和我们说话所关涉的对象之间，存在着巨大差别，因此我同意你所说的。唯有一件事还让我解不开，即除非一个东西带有对某个真东西的模仿，我们叫它假的是不恰当的。一个人若说一块石头是假银子，他被讥笑不是很自然吗?然而，若一个人说一块石头是银子，我们就说他说了假话，也就是，他表达了一个假的看法。我们若把锡或铅叫做假的银，我想并非没有道理，因为东西本身与银相似;而且我们的判断在这点上并非假，但是判断所关涉的东西却是假的。

十六、低等事物能否承受优越事物之名称

30. 理:你理解得很好，但是请思考:我们能恰当地把铅这一名称用到银上吗?

奥:这不合我意。

理:为什么不?

奥:我也不知道，然而我感到这种叫法非常违背我的意志。

理:可能因为银是更纯美的，这样叫它是侮辱，是吗？ 另一方面，铅被叫做银则是一种荣誉。

奥:你解释得正合我意。 因这同一理由，我相信，对于穿女人衣服的男人，我们公正地认为他可耻且根据法律无权这么做。 我不知道我是否该称这种人为假男人或假女人，然而，我们能毫不迟疑地叫他们真演员和真无耻。 但是如果他们不被发觉——既然叫某东西可耻仅仅是指它名声坏——在那种情况下，我们叫他们真正邪恶，我想，也并非不是真理。

理:我们该在另一时候讨论这些事，因为很多在人前显得羞耻的事，却因为值得赞扬的动机证明是体面的。 一个男子为了解放祖国的目的，不得不穿上女人的行装去欺骗敌人，而可能恰恰因为做一假女人这事实而变得更真是一男人了呢，这确实是一个问题。 另一个问题是，一个明智的男人明知他的生命某种程度上为人类所必需，是否应该宁愿冻死而在没有人的时候也不穿女子的服装。 但是这两个问题，我已说了，另外再说。 总之，你觉察到了，需要很多考察才能决定，这些事该允许到什么程度才不至于陷到不可原谅的耻辱。 现在，我想对我们目前的探讨来说已足够明显、无可怀疑了，除非靠对真东西的某些模仿，无物是假的。

十七、 是否一物整个地是真的或假的

31. **奥:**我完全明白这点了，进到剩下的论点吧。

理:那么，我想知道，除教导我们的各门学科(把对智慧本身的研究算在其中也是合适的)之外，我们是否能发现任何东西是这样真，以致不会，像舞台上的阿基里斯，一方面是假的，以便另一方面是真的。

奥:我看这样的东西有许多。 比如这块石头不属于任何一门学科，它也不为了是一块真石头而模仿其他东西，并因此而被叫做假的。 我

提到这个例子，你可能会提出大量马上会想到的东西。但我们必须略去不提。

理:那当然。但你不认为它们都是包括在一物体之名下吗?

奥:如果我认为虚空(inane)肯定是无，[21]或把灵魂当作有形体的东西，甚或相信上帝也是某种具体之物，那它们看来就是如此。如果这些事物存在，我看不出它们是因模仿任何东西而是真的或假的。

理:你正把我送上一条长长的旅途，但我应尽可能地利用捷径。显然你叫做虚空的与你叫做真的大不相同。

奥:非常不同。如果我以为真理是某种虚空或热情地渴望某种虚空，还有什么比我自己更空虚的呢?除了真，我还能渴望发现什么?

理:因此你可能会同意：不是被真理作成真的任何东西都不是真的。

奥:这一点以前已弄清楚了。

理:除了空本身，无物是空的，或至少物体不是空的，你对此有怀疑吗?

奥:一点不怀疑。

理:那么，我断定你认为真理是某种物体。

奥:根本不是。

理:那就是在一物体中?

奥:我不知道。这没有说到点子上，我想你知道，虚空，如果它是空的，那就是没有物体存在的地方。

理:确实，很明显。

奥:那么，我们还拖延什么?

理:你认为真理作成虚空，或真的东西能存在于真理不存在的地方吗?

奥:我不这么认为。

理:因此虚空不是真的，因为它不能被那自身不空的东西作成虚空。而且，缺少真的东西，明显不是真的。并且，那叫做虚空的东西

被这样叫是因为它是无。那么不存在的东西怎么能是真的呢？或者，绝对是无的东西怎么能存在呢？

奥：现在，让我离开这虚空话题吧，因为它是一空虚的话题。

十八、是否身体真的存在

32. **理**：对于其余的你要说什么？

奥：你指什么？

理：你已看到了我坚持的东西。灵魂和上帝持存，而且如果二者都因为真理在其中而是真的，无人会怀疑上帝的不朽性。不过，灵魂也会被相信是不朽的，如果不可能朽坏之真被证明在灵魂中。因而，让我们来检查这最后一点，即，是否身体真正是真的，也即，是否虽然真理不在其中，但真理的某种影像在其中。如果我们在很显然会死亡的身体中发现了真的东西，其真，正如在各门学科中一样，那么论辩科学就不必然是那种所有学科皆因之为真的真理了。因为身体是真的，而身体似乎并不由任何论辩的原理形成。另一方面，如果身体因为某种模仿是真的，而正因此就不完全是真的，那么也许就没有什么阻止我们教导说论辩科学是真本身。

奥：在这期间，让我们的研究关注于身体吧，我看到，即使这论点已经成立了，论证也还没有结束。

理：你怎么知道上帝的意志？还请聆听吧。我相信身体是以某种形状和外表维持的，如果它不具备这形状和外表，它就不是一身体了，如果它具有一真的形状和外表，它就会是一灵魂。我们还能另作他想吗？

奥：我同意一部分，但对其余的则有疑。我同意除非有一定的形状它就不是一身体，但不很明白它怎样会如果有一真的形状就是一灵魂了。

理:你不记得第一卷开头以及你的几何学吗?

奥:提醒得很好,我记起来了,非常非常高兴。

理:在身体中发现的这类形状与在学科中显示的一样吗?[22]

奥:相当不同,真难以相信它们显得多么低等。

理:那么,哪一个你认为是真的?

奥:请不要以为我甚至对这也有疑问。事实上,谁会在精神上如此盲目,看不到几何学所教授的东西居于真之中或者真居于它们之中,相反,身体的形状,因为表现得倾向于是几何学形状,具有一种对真的模仿,并因此是假的。现在我懂得所有你如此努力解释的东西了。

十九、 真之不朽证明灵魂之不朽

33. **理**:因此,我们现在有什么必要进一步检查论辩科学?因为,不论那些几何形状存在于真中抑或真在它们之中,没有人会反驳它们包含在我们的灵魂,也就是我们的智力中。于是真也势必在灵魂中。但是如果任何学科以这种方式在灵魂中,与主体不可分割,而且如果真理不可能死,那么请问,为什么我们对灵魂永不完结的生命要有任何怀疑(这怀疑起因于我们有些熟悉死亡)?线、正方形或圆为了是真的还必须模仿其他东西吗?

奥:我绝对不会相信。除非万一线不是没有宽的长,圆不是使上面所有点等距于一中心而画出的环线了。

理:我们还迟疑什么?真理不是存在于这些东西所在的地方吗?

奥:愿上帝阻止这种疯狂!

理:学问不是在灵魂中吗?

奥:谁会那样说?

理:但是,也许在一主体上的东西能在主体死后继续存在?

奥:这如何能使我信服?

理:还剩一种可能性：真理可能朽坏。

奥:那怎么可能?

理:因此，灵魂是不朽的。请相信你的推理，相信真理吧。它宣布它寓于你之中，它是不朽的，它的寓所不可能被肉体的死亡所带走。从你的阴影中转身，回到你自己吧；你不会有死亡，除非你视而不见你不可能死这一事实。

奥:我听到了，我复得我的心智了，我又一次开始记忆。但是，我请求你，快快解决剩下的问题，也就是，学问与真是怎样被认为存在于一个无知者的灵魂中的(因为我们不能叫这灵魂为不朽)。

理:如果你想这问题得到彻底讨论，需要又一卷书呢。另外，我认为我们已尽力研讨了的问题，应该由你来复习一下，因为，如果对已同意的任何论点都没有怀疑了，我想我们就取得了很大成就，而对探讨所剩下的问题，也就不乏自信了。

二十、我们相信的真事；我们记得的东西；我们通过理性而非通过感官或想象把握的东西

34. **奥**:你说得在理，我很乐于听从你。然而，在你打算结束这一卷之前，我还想请求你一件事，就是请你简要地解释一下，包含在理智之中的真的形象与思想活动为自身构造出的形象，以及希腊文中叫做想象或幻象的东西有什么区别。

理:你寻求的东西，最纯洁的人才能看见，而要看清这事，你还缺乏锻炼。我们在这些枝节问题上费神，不为别的，正是为了训练你自己，好让你能看见。不过，我也许可以用几句话解释一下，它们之间的巨大差别是怎样表现出来的。假设你忘了某事，而另外的人想帮助你回忆起来，于是他们说这说那，问是不是与它不同，好像它们真相似

似的，但是你尚不清楚你要记起来的是什么，然而你清楚他们说的不是。这种情况，表明你已完全遗忘了吗？看来提议你拒绝他们错误提示的这个警觉，就正是记忆的一部分。

奥：看来是。

理：因此，这种人虽然还没看到真东西，但不可能被欺骗或误导，他们充分知道自己正寻找什么。但是如果有人告诉你，你生下来后笑了好几天，你不敢说这是假的；而如果告诉你的这人值得信赖，你虽然记不起来，但是你会相信，因为所有那些时光对你来说都湮没在最彻底的遗忘中了。你有不同想法吗？

奥：我完全同意。

理：这里说的遗忘非常不同于前面一种遗忘，前面的属于中间的一种，还有另外一种，更接近、更像对真事的记起和回忆。这种遗忘表现为，当我们看到某事，便想起确实在某时看见过它，并宣称我们知道它，但对何时、何地、怎样或与谁一起进入我们的记忆，则需要努力回顾与记忆。比如说这是一个人，我们就会问他，我们在哪里见过，而经他一提醒，整个事情立刻流回我们的记忆，就像有光照亮，想起来就再不会有什么困难了，这种事对你是陌生还是难以理解？

奥：还有什么比这更明白更经常发生的？

35. **理**：那些在人文学科(*disciplinis liberalibus*)上受到良好训练的人也像这样，他们在学习的过程中使那些无疑湮没在自己的遗忘中的知识显露出来，某种程度上甚至是发掘它们。[23]而且，他们不会满足，不能自已，直到他们完全得见整个真之面容，它的光彩已在一定程度上在那些学科中闪耀。但是，这些学科也倾注某些假的颜色和形状，可以说，倾注在思想之镜上，它们常常误导真理的探索者，并欺骗那些自认为知道或想知道每一件事物的人。像这些想象应该以极大的戒心避免。它们的虚假，在它们随所谓思想之镜变化的时候，就可被觉察到，与之相反，真之面容则是始终如一，是不变的。举个例子说，思想给自己描

绘或者说在眼前展示大小不断变化的正方形，但是渴望看到真东西的内在心灵，如果能够，却宁可把这置之度外，以便判断它们都是正方形。

奥:倘若有人告诉我们，心灵是根据以眼睛习惯于看到的东西来做判断呢?

理:那么，如果它事实上完全遵守这指示，为什么它能判断出一个任意大小的真实球体，仅在一点上为一真实平面所接触? 甚至思维的想象也不能描绘出这样的事，眼睛何曾见到或能看见什么这样的事? 每当我们通过心灵想象最小的圆周，并画从它到圆心的线时，难道不就证明了这点吗? 当我们画下两条线，让其间几乎插不进一根针，于是甚至在想象中我们也不能在其间画出别的线，让它们到达圆心而不彼此接触。但是理性却断言这样的线可以画出无数条，而在这些窄得难以置信的空间里，这些线可以仅在圆心相遇，于是在任两线之间的空间内可画一个圆。既然想象不能做到这点，而且它会比眼睛本身更无能——因为通过眼睛，想象才被印到心灵上——于是很明显想象与真理大相径庭，而且，既然想象看得见，真理便是看不见的。

36. 这些东西将得到更加小心细致的讨论，在我们开始讨论理解力时，当我们尽可能详细地解释、讨论所有与灵魂的生命有关的问题时，[24]理解力就是要讨论的一个部分。我相信，你十分害怕人的死亡虽然可能不会杀死灵魂，却可能带来对所有东西乃至真理本身的遗忘——如果我们已有了一些发现。

奥:这个恶多么可怕，无论怎样强调也不会过分。假如灵魂是这样活着，就像我们看见它活在新生的婴儿身上(不用说子宫里的生命了，因为我相信那里有生命)，那么所谓永生成了什么样子，哪一种死亡岂不都胜过它吗?

理:高兴起来吧! 因为我们知道，上帝会佑助我们探寻，而且在这肉身之后，他应许我们的乃是至福，且有丰富的真理，并得免所有欺骗。

奥:愿我们的希望成就!

注 释

[1] 奥古斯丁论我们可得而知的起码的确实知识，见《论幸福生活》7；《驳学园派》III，9，18—19；《论自由意志》I，7，16 以及 II，3，7；《论三位一体》XV，11，21(中译本第 420—422 页)；《论基督教教义》(De doctrina Christiana)IV，11，26。

[2] 这是引用西塞罗，见《论至善和至恶》(De finibus bonorum et malorum)IV，18，48(中译本[石敏敏译，中国社会科学出版社 2005 年版]中这句话是意译，见第 152 页)。铅比较软，所以“铅做的匕首”是一件钝器或无用的武器。

[3] 为弄清这里的逻辑关联，需要明白在西方语言中，“是”和“存在”是同一个词、同一个意思。

[4] 参《独语录》II，19，33；以及《忏悔录》VII，10，16(中译本第 126 页)；《驳学园派》I，8，23 和 II，2，5；《论秩序》I，1，3。

[5] 所有这些事物间彼此相似的例子，可以在怀疑论者的文献中经常看到，奥古斯丁在《驳学园派》III，11，26 中使用了同样的例子。参西塞罗《学园派讨论集》(Disputationes Academicae)2，126。

[6] 奥古斯丁论魔鬼，见《论基督教教义》8，14—15；9，2—3；9，18—22。

[7] 依 Kim Paffenroth 英译本的读法，作“non possumus”(不可以)。

[8] 罗西乌斯(Roscius)，古罗马著名演员，以演喜剧著称，参西塞罗《论演说家》(De Oratore)1，130 以及《为演员罗西乌斯辩护》(Pro Quinto Roscio Comoedo)。本节中下面提到的人物，赫库巴(Hecuba)是特洛伊王的妻子，在特洛伊国被消灭后成了俘虏，最后变成了狗；普里亚姆(Priam)是赫库巴的丈夫，特洛伊王；赫克托(Hector)是特洛伊王的儿子，特洛伊军队中最勇敢的统帅；安特罗马卡(Andromache)是赫克托的妻子。以上人物均见于希腊英雄攻打特洛伊的故事。赫拉克勒斯(Hercules)，又译作海格立斯，是希腊英雄传说中完成过十二件业绩的著名英雄。米戎(Myron)是希腊雕刻家，以雕塑竞技士和动物著称，参西塞罗《反维勒斯》(Contra Verrem)4，135。

[9] 参《论秩序》II，12，37。

[10] 这种派生法在词源学上决不令人信服：disciplina—discendo。

[11] 奥古斯丁在《忏悔录》I，13，22 中描绘过，他在童年时如何不喜欢文法知识而偏爱所学的那些荒诞的假故事(中译本第 16—17 页)。

[12] 代达罗斯(Daedalus)，希腊传说中的艺术家和雕刻家，为克里特国王建造迷宫的著名工匠。他的儿子伊卡洛斯因插上他用蜡制成的翅膀飞临太阳而死。

[13] 关于奥古斯丁学童时受的惩罚及其激起的恐惧，见《忏悔录》I，9，14 以及 I，14，23(中译本第 12—13 页，第 18 页)。

[14] 可能指的是柏拉图及其学派。在《斐德罗》(Phaedrus)中，灵魂因为本质上是生命、是自身运动的本源而证明为不朽(245c—246a)。奥古斯丁在《论灵魂不朽》(De immortalitate animae)9，16 中说：“任何东西被生命离弃就叫死了，理解起来就是被灵魂离弃。但既然离开那些有死事物的生命就是灵魂，既然它并不离开自身，所以灵魂就不死。”

[15] 参《书信》3；《论灵魂不朽》1，5，7 和 9。

[16] 此人最可能是指安布罗斯(Ambrose)，米兰的主教，奥古斯丁皈依基督教，即从他领受的洗礼。奥古斯丁初识安布罗斯的记录，见《忏悔录》V，13，23(中译本第 88 页)。

[17] 此人指芝诺比乌斯(Zenobius)，奥古斯丁在《论秩序》I，7 中说：“我们的朋友芝诺比乌斯常与我就事物的秩序进行很多讨论，但当他问我很难的问题时，或者是因为时间紧，或者是因为事情本身的晦涩，我就不能令他很满意了，多次的拖延令他很沉不住气，为了让我很周全地回答他，他写了一首诗激励我，一首很好的诗，你会因之更钦佩他的。”

[18] 美狄亚(Medea)的故事，见希腊英雄伊阿宋寻找金羊毛的传说。

[19] 罗马悲剧诗人巴库维(Pacuvius)(约公元前 220—前 130)的残篇，西塞罗在《论题篇》(De inventione)1，27 中引用过。

[20] 参前面(II, 9, 16)对各种“假”的区分，“虚假”中包含着欺骗。

[21] 参《论创世记：驳摩尼教徒》(De Genesis contra Manichaeos)II, 4, 7。

[22] 参《论秩序》II, 15, 43。

[23] 如奥古斯丁在《订正》I, 4, 4 中(见本书附录)提到的，他在《论三位一体》XII, 15, 24 中(见中译本第 327—328 页)详细批判了柏拉图的回忆说。

[24] 也就是，在其后不久写的《论灵魂不朽》中。而《论灵魂不朽》看来也似乎是未按计划完成，而且未经得奥古斯丁的同意就被发表了。奥古斯丁还说：“由于简短和论证的混乱，它是这么晦涩以致读来使人厌倦，我想说的意思即便让我自己也几乎不能理解。”(《订正》I, 5, 1)

附录

《订正》[1]第一卷第四章：《独语录》两卷

1. 对探求真理的热爱，促使我这时期还写了另外两卷书，在其中，对我特别急于知道的那些真理，我自问又自答，好像有理性和我两个人似的，其实只有我自己，因这原因，我把著作命名为“独语录”，但它是未完成的。在内容安排上，第一卷用来讨论并很清楚地表明，一个渴望掌握智慧的人应是怎样一种人，智慧之被知觉，不是靠身体感觉，而是靠心灵。真正存在的实在是不朽的这一点，也在这一卷临结束时得到了逻辑的证明。第二卷详细地讨论灵魂的不朽性问题，但是还不完备。

2. 在这两卷书中，我没有证明我在祷告时说的“上帝啊，除了纯洁的人，你没有意欲任何人知道真理”(卷一，1，2)。它可能会被反驳——有很多人，甚至那些不纯洁的人，都知道很多真理；因为这里未给出对仅有纯洁之人才能知觉的真理的定义，对知道之本性，也未作界定。另外，我也没有证明这句话：“上帝啊，你的国是不为感官所知的整个世界”(卷一，1，3)。如果是上帝被理解为“不为感官所知”，

那应该加几个字，读成“不为凡人肉体的感官所知”；另一方面，如果它所说的是世界“不为感官所知”，人们会正确地判断它意指存在于新天新地中的世界，但这种理解也需要加几个字，读作“凡人肉体的感官”。我采用了这种表达方式，以至于叫做感官的，更恰当地应叫做肉体的感官。我在前面(第一和第三章)已经说过的，本不需要一遍又一遍地重复，但每当在我写的东西中遇到了这种表达方式，还是应该再说一下。

3. 还有，我关于圣父和圣子所说的“生产的和生出的乃是同一”(卷一，1，4)，应该说成“为一”[2]，正如真理本身清楚地在这句话中所说：“我与父原为一。”(《约翰福音》10：30)我也没有证明我所说的：也许不通过希望，灵魂此生在对上帝的知识中已经是幸福的了(卷一，7，14)。同样，我的这句话：“不止一条道路通向智慧”(卷一，13，23)，听起来也不正确，好像在基督之外还另有道路似的，而耶稣基督说过：“我就是道路。”(《约翰福音》14：6)这种对虔诚的耳朵的冒犯是应该避免的，虽然普遍的道路是一回事，而我们在《诗篇》中歌唱的道路则是另一回事：“耶和华啊，请你将你的道指示我，将你的路教训我。”(《诗篇》25：4)对我声言的这句话：“这些感官的东西必须彻底抛弃。”(卷一，14，24)必须谨慎，不要以为我们坚持假哲学家波菲利(Porphyry)的看法，他说：“每一肉体都该避免。”我不是说所有感官的东西，而是说的“这些”，即可毁坏的感官的东西，不过，这就必须添上：“因为这些感官的东西，在即将到来的世界之新天新地中将不复存在。”

4. 我在一个地方还说：“那些在人文学科上受到良好训练的人，在学习的过程中，使那些无疑湮没在自己的遗忘中的知识显露出来，某种程度上甚至是发掘它们。”(卷二，20，35)但是我也抛弃了这一观点，因为更可信的是，甚至那些未受教育的人，若被恰当地提问，也能依某些学科给出正确答案，因为永恒理性的光是依他们的容量存在于他们之内的，他们靠它就能察看出永恒的真理，并不是他们曾知道又忘了，像

柏拉图和柏拉图派的哲学家们所相信的那样，我已在《论三位一体》第十二卷中，就我给这本书规定的任务，尽可能地反驳了他们的看法。

这本书的第一句话是："当很多事情在我心里翻腾。"

注 释

[1] 大约在427年，奥古斯丁依时间顺序回顾了他所有出版的著作，写成两卷本的Retractationes，这个拉丁词来自retractare，后者的意思是"重新处理"、"再度从事"等。英译一般作"retractations"，意同"retractions"，中译通常作"订正"。现在有中外学者说，这样译是错误的，因为在其中奥古斯丁除了修正旧作中的错误外，对自己旧作中的东西经常是满意与赞许的，所以应译作"回顾"。我们依然从俗，译作"订正"，理由是，"订"和"正"两个字似乎本来可以包含既有修改又有赞同的意思。(《说文》："订，平议也。""正，是也。"《论语·子罕》："吾自卫返鲁，然后乐正，雅颂各得其所。")

[2] 奥古斯丁在此处的订正是把系动词"是"从单数形式改成复数形式。

论自由意志

卷　一

一、上帝是恶的原因吗?

1. **埃伏第乌斯**[1]**:**请告诉我：难道上帝不是恶的原因吗?

奥古斯丁:要我告诉你，先得搞清楚你问的是哪种恶，因我们在两种意义上用“恶”这个词：当我们说某人作恶时是一个意思；当我们说某人遭受恶时是另一个意思。

埃:这两者我都想知道。

奥:如果你知道或相信上帝是善——不这样相信是不正确的——那他不作恶，另一方面，如果我们承认上帝是公义——否认这一点便是亵渎——那他奖善惩恶。那些惩罚，对遭受它们的人来说，自然是恶。因此，如果说没有人不公正地受罚(而我们必须相信这一点，既然我们相信宇宙是由神意统治着的)，那就要说上帝是这第二种恶的原因，但无论如何不是第一种恶的原因。

埃:上帝既不产生这恶，那么这恶的产生另有原因吗?

奥:当然。若没有原因，这恶是不会发生的。但如果你问这原因到底是谁，却不可能回答了，因为产生恶的原因不止一个，毋宁说，谁若作恶，

即是他自己的恶行的原因。你若有疑，请回想我先前说过的：上帝的公义惩罚恶事。这些恶事若非有意为之，对它们的惩罚就不是公义的。*

2. **埃**:我想一个人只有先学到怎样犯罪才会犯罪的，若真是这样，我必得问：我们从谁那里学的犯罪呢？

奥:你认为学问是件好事情吗？

埃:谁能说它是件坏事呢？

奥:没准它既不好也不坏呢？

埃:我认为它是好的。

奥:确实是，因为通过学问知识才被传授或唤起，而除非通过学问，无人能学到任何东西。你不也这样认为吗？[2]

埃:我想，通过学问我们只学习善。

奥:那么，我们就学不到恶了，因为所谓“学问”无非意味着我们学到某些事。

埃:但是，如果说人学不到恶事，怎么能行恶事呢？

奥:也许是因为他们背离学问，变得对它陌生了吧。不论这解释正确与否，有一点是显然的；既然学问是善，而所谓“学问”无非意味着我们学到某些事，我们很明显不能学到恶。如果竟然能，那恶就是学问的一部分，而学问就会不是一件好事情了。但学问是一件好事，正像你自己说的那样。因此，我们学不到恶，这样你问从谁那里我们学作恶事就没有根据了，或者可以说我们学到它们，但只是作为要避免的事而不是要做的事。于是，作恶就仅仅是背离了学问。

3. **埃**:我认为实际上有两种学问：一种通过它我们学做正当的事，而另一种通过它我们学作恶，不过在你问我学问是否是善的时候，对善本身的热爱吸引了我的注意力，所以我只看到了让我们学作正当的那种学问，这就是我答学问是善的原因。但是现在我记起尚有另外一种学

---

* 《订正》(Retractations)I，9，3，见本书末尾的附录，凡标“*”注释处的文本，都在《订正》中被提及，后仿此。《订正》中提到，很多处段落被贝拉基(Pelagius)用来支持他自己关于恩典的学说，这是第一处。

问，我毫不怀疑它是恶，我现在很想知道它的原因。

奥：你至少认为理解力是善吧？

埃：那自然，我想不出还有什么人类禀赋比它更好，而且我无论如何不会说有些理解可能是恶的。

奥：若一人受教但不理解，你认为他已学了什么吗？

埃：自然不会。

奥：既然这样，如果一切理解皆善，而且不理解者不为学，那么每一为学者都在为善，因为每一为学者都理解，而每一理解者都在为善。所以人若想要知道我们学习的原因，其实是想知道我们做好事情的原因。现在让我们不再纠缠这个神秘的恶之教师了吧。如果他是恶，他就不是教师；而如果他是教师，他就不是恶。

二、关于上帝我们必须相信的

4. **埃**：现在你既已使我信服我们不是学作恶的，请向我说明什么是恶行的缘由吧。

奥：你已正好触及这个问题了，这个问题在我年轻时曾使我非常苦恼，它折磨得我精疲力竭，拖我进异端的群类，[3]将我迎面击倒。这跌倒使我如此受伤，身上的愚蠢谎言有如一座高山，若不是我对真理的热爱保证了神恩佑助，我真不能够挣脱重负，自由呼吸，并开始寻找到真理呢。既然这些痛苦给我带来了从这困苦中的解脱，我也将引领你走上那我顺从着便得逃脱的同一道路。上帝与我们同在，他将使我们理解我们所信的，因为我们深知我们正处在先知所描述的境地，“除非相信，你们不能理解”[4]。我们相信存在着的每一物都是从这一个上帝而来，也相信上帝不是罪的原因。现在困扰你的是，如果你承认罪是从上帝创造的灵魂而来，而灵魂又从上帝而来，不一会儿就会把罪追溯到上帝。

5. **埃**:你已经明白地说出了烦扰我的问题，正是它逼迫我，引我如此询问。

奥:鼓起勇气，坚持信你所信的，即使还找不到它正确的理由，但也不存在更好的信仰了。虔诚生活的最真实的开端是尽可能地把上帝想象得至高无上，而这样做意味着必须相信：上帝是全能的，而且在最小的方面都是不可变的；他是一切好事物的创造者，但他自己比所有这些事物更完善；他是他所造万物的至上公义的主宰；他不借助任何存在进行创造(好像他自己没有充分的权能似的)，而是从无中创造万有。他不是从自身造出，而是生出与他自身同质的，我们所称的上帝的独生子，若更清楚地说，我们称他为“上帝的能力、上帝的智慧”(《哥林多前书》1：24)，通过他，上帝成全了那从无中创造出的万有。藉着这些信仰，让我们靠上帝的帮助，力图理解你提出的问题吧。

三、贪欲是恶的来源

6. 你想知道恶行的缘由，所以我们必须首先讨论恶行是什么，就此陈述你的观点吧，如果你不能马上用三言两语说明，至少可以列举几件恶事让我知道你的看法吧。

埃:奸淫、谋杀，还有渎圣，不用说其他的了，时间不允许，我一时也想不起来。谁不会说这些都是恶事呢?

奥:首先请告诉我，为什么你认为奸淫是恶？因为法律禁止它吗?

埃:恰恰相反，显然地，不是因为法律禁止它才是恶，而是因为它是恶，法律才禁止它。

奥:假设现在有人想为难我们，高谈奸淫的快乐，并问我们为什么认为奸淫是恶而且该定罪。既然我们不仅是相信而且想要理解，那么应该求助于法律的权威而回避这一诘问吗？跟你一样，我相信，极其坚定地相信，并要向万国万民疾呼，奸淫是恶。但是现在我们是力图

通过理解来坚固我们靠信仰所接受的东西，所以请你尽可能认真地思考，然后告诉我你凭什么理由认为奸淫是恶。

埃:我知道它是恶，是因为我不会忍受如果有人要与我自己的妻子行淫。任何人若将己所不欲施与人，便是作恶。

奥:设若有人色欲如此之大，以至于将妻子供与人，愿意让人与她行淫，而自己也渴望在别人的妻子那里享有同样的自由，该怎么说呢？你认为这人一点没作恶吗？

埃:根本不是！

奥:但是据你的准则他没有犯罪，既然他并未做不愿轮到自己头上的任何事。因此，你必须另寻论证表明奸淫是恶。

7. **埃**:我认为它是恶，是因为我常常见到人因此而被定罪。

奥:但是难道人们不是经常因为善事而被定罪吗？不用查找任何别的书籍，回顾一下《圣经》中记录下来的因其神圣权威而无比优越的故事，我们就可明白，如果把定罪当作过犯的当然标志，我们就大大轻看了众使徒和殉教者，他们被判罪，只因为他们表白了信仰。这就是说，如果每一被定罪之事都是恶，那就要说在那些年代信仰基督并表白信仰是恶了。但若并非每一被定罪之事都是恶，请另找理由表明为何奸淫是恶。

埃:我想不出如何应对了。

8. **奥**:那么，也许使奸淫为恶的就是贪欲(*libido*)[5]，而你只要还是在外在、可见的行为中寻找恶，一定不得其解。为了理解是贪欲使奸淫为恶的，请这样想：如果一个人不能够与别人的妻子睡觉，但是几乎很清楚他乐意，而且如果有机会就将这样做，他是否比在行动时被捉拿更少罪恶？

埃:再清楚不过了！我看没有必要用冗长的讨论来说服我了，在谋杀、渎圣以及每一诸如此类的犯罪中情况都是如此，很清楚是贪欲引起了每一种恶行。

四、什么样的罪行来自恐惧？什么是一邪恶的贪念？

9. **奥**:你知道贪欲也叫做“贪念”(cupicitas)吗?

埃:知道。

奥:你认为在贪念和恐惧之间有什么区别吗? 抑或它们是一样的?

埃:实际上，我认为这两者间有很大区别。

奥:我想你这样认为是因为贪念渴求它的对象而恐惧则逃离对象。

埃:很正确。

奥:现在假设一个人杀了人，不是出于贪念某物，而是因为害怕将要落到自己头上的危害，那他是一个杀人犯吗?

埃:对，他是。不过即使在这事上，贪念也是驱动力。因为出于恐惧杀人的这人肯定贪念着不存恐惧地生活。

奥:你认为不存恐惧地生活是小善吗?

埃:是大善，但是杀人者通过他的行动不能达到。

奥:我不是在问他能达到什么，而问他贪望什么。人渴望脱离恐惧的生活显然是在渴望一件善事，所以他的渴望无可指责，因为否则我们就得指责每个热爱善的人了。结果，我们将不得不说，有一例谋杀并不由贪念引起，因此说一切罪(就它们是恶来说)都来源于贪欲就是不对的了;不然的话，我们就只能说，世上可能有一例谋杀并不是罪恶。

埃:如果谋杀仅仅是杀死一个人，那么所谓谋杀有时并非罪恶。若一个士兵杀死敌人，一个法官或他的代理人处死一个犯人，或一件兵器偶然意外地失手杀了人，在我看来，这些杀人似乎并不是犯罪。

奥:我同意，但他们通常也不叫做杀人犯。现在请再想。一个人

因为恐惧虐待而杀了他的主人，你认为他应该被归于那类杀了人但不叫做杀人犯的人当中吗？

埃：我想这完全不同。在刚才的例子中，那些人或者是依照法律行事，或者至少没有违背法律，但是却没有法律允许你说的这事。

10. **奥**：你又诉诸权威了，你该记得我们进行这讨论是为了理解我们所相信的。我们相信法律，因而我们必须试图理解(如果我们能做到的话)，即理解法律对这事的惩罚是不是公正。

埃：一个人蓄意杀了主人，惩罚他绝不可能不公。在我先前的例子中，没有人做了这事。

奥：但是你还记得一会儿前说过，是贪欲驱使每一件恶事，并使那事为恶？

埃：我自然记得。

奥：而且你不也认定一个人渴望不存恐惧地生活并不是心存恶念？

埃：我也记得这一点。

奥：那么，既然主人是因奴隶的这种渴望被杀了，他之被杀就并不是一个该指责的渴望的后果。看来我们还没有找到原因说这事是恶，因为我们已承认，一切过犯是恶仅仅是因为它是贪欲的结果，也就是因该指责的贪念而生。

埃：在这点上我似乎要说给这奴隶定罪是不公正的了，如果我还能想出别的应对，我做梦也想不到会这么说的。

奥：因为没有考虑到这奴隶想要摆脱对主人的恐惧是不是为了满足他自己的贪欲，你竟被说服，认为这样大的犯罪应该不受惩罚。所有邪恶之人，像善良的人一样，也渴望不存恐惧地生活，区别在于，善良之人作如此想，去除自己对于那些不能拥有的事物的喜爱，不怕失去它们，邪恶之人则相反，努力排除障碍享有它们，于是走向邪恶和犯罪，这种生活，更恰当地该叫做死。

埃：现在我已醒悟，真高兴我已清楚地理解到那叫做贪欲的、可指责的贪念的本性，它就是对本可违其意而失去的事物的热爱。

五、 什么是合法地杀死罪犯?

11. **埃**:所以，如果你不介意，为什么我们不接着思考是否贪欲在渎圣行为中也是驱动力? 绝大多数渎圣行为，如我们所知，都是出于迷信。[6]

奥:你太心急了。 我想首先还应该讨论，若一个人为了保护生命、自由或贞洁杀了一个攻击他的敌人或刺客，这其中是否不存在任何贪欲。

埃:我如何能想象人们为了本可违其意而失去之物去死命争斗会是不存贪欲? 或者，如果这些事物不可能失去，又有什么必要为了它们而至于杀人?

奥:那么，法律允许一个旅行者出于自卫而杀死强盗，或允许任何男人或女人，为了抗暴而杀死性侵犯者是不公正的了。 法律还命令士兵杀敌人，而且如果拒绝就要受到指挥官的处罚。 但肯定我们不能说这些法律是不公正的，或竟然根本不是法律——因为在我看来不公正的法律根本不是法律。

12. **埃**:我看法律很容易为自己辩护，因它允许公民较小的恶，是为了避免更大的恶。 比起自卫者被杀，让那谋人性命的人被杀更好；而比起性侵犯者被杀，让那不愿受暴的人受害则更坏。 士兵杀敌乃是执行法律，所以他很容易履行职责而不存贪欲。 更进一步说，法律本身是为保护公民而设立的，不能说有任何贪欲。 至于那制定法律的人，如果他是依上帝的指令(就是行永恒公义所规定的)，他就能这么做而不存任何贪欲。 但是即使他出于贪欲制定法令，那也不意味着说一个人依从这法律一定有贪欲之罪，因为一个自身不善的人也可以制定好的法律。 譬如说，假使有取得了专制集权的人，受了贿赂，规定掳占女子为非法(即便为了成婚)，这法律却并不仅仅因为制定法律的人腐败不义

就是坏的。因此，为了保护公民，法律命令以同等武力击退敌军，可以不存贪欲地遵行。在法律秩序之下，所有当官的服从更高权威也是如此。

不过至于其他那些人，我看不出他们如何可得赦免，即便法律本身是公正的。因为法律并没有强迫他们去杀人，只是把如此行的力量给了他们，他们是自由的，可以不为了那些东西，那些他们本可拂其意失去因而就不该热爱的东西而去杀任何人。

也许人们可能怀疑当身体被杀时生命是否以某种方式离开了灵魂。但是如果它能被夺走，它便没有价值，而如果它不能被夺走，便没有什么可恐惧的。至于说贞洁，既然是一种美德，谁能怀疑它是寓于灵魂本身中的？所以说强暴并不能夺走它。既然那些被我们出于自卫杀死的人要从我们身边夺去的东西，并不完全在我们的权力之下，我不能理解那些东西怎么能说是我们的。所以我不指责法律允许这些人被杀，但是我也想不出任何办法为杀他们的人辩护。

13. **奥**:我也弄不明白你为何为那些并不受法律谴责的人寻找辩护。

埃:若说那些公开的、人们可以读到的法律，也许是没有谴责他们的条文，但是我怀疑因一部更有力的隐秘的法律，他们会受到谴责，如果事实上无物不在神意的统宰下。他们为那本该轻视的东西而流人的血，在那法律的眼中如何能免于罪？因此，在我看来，颁布出来治理公民的法律正当地允许这些杀害，神意却要报复。政府制定法律，规定了刑罚，仅在政府能够控制人民行为的程度上维持治安，使无知的人和谐相处，但是，那另外的过错却该得另外的惩罚，我想只有智慧才能赦免它。

奥:我赞赏你的区别，尽管它是尝试性的，不太完备，却大胆地瞄准了崇高的维度。你认为法律治理国家时留了相当的余地，使很多事情不被惩罚而由神意来报复，我想完全是这样。而正因为法律并不做所有的事，所以我们不应该非难它所做的。

六、 永恒的法律与属人的法律

14. **奥:** 如果你有意，让我们仔细检查在何种程度上主宰人民此生的法律会惩罚恶行，而余下的一切都不可逃避地由隐秘的神意来惩罚。

埃: 我愿意这样做，只要这讨论会有个尽头，我担心这问题会没有尽头了。

奥: 振作起来，自信，虔诚，在理性之路上进发吧。这个问题最晦奥难明了，且不容易直接体会到上帝的帮助，所以，依靠他，祈求他的佑助，让我们探寻当前的问题。首先请告诉我：明文颁行的法律是有益于今世之人的吗？

埃: 当然，因为民族和国家就是由他们所组成的。

奥: 这些人群和民族是属于永恒的事物，既不变化、也不灭亡，还是可变的、屈从于时间的？

埃: 谁会怀疑他们是可变的、受限于时间的？

奥: 那么，假如一个民族世风正直，秩序井然，认真维护公共利益，每个人都先公后私，制定一部法律允许这个民族选择自己的执法官看管国事，也就是公众利益，会是不正当的吗？

埃: 很正当。

奥: 但是假使这同一个民族逐渐堕落了，他们先私后公，买卖选票，被那些贪心于荣誉的人所败坏，把权力交到邪恶荒淫的人手。若一个善良又有权力的人出来(假若有的话)，从这民族手中夺取了授予荣誉的权力，把它交给少数好人甚或一个好人处理，那是不正当的吗？

埃: 不，那正当。

奥: 现在这两个法律显得自相矛盾了，因为一个给予这民族授予荣

誉的权力，而另一个则剥夺它，且这第二个要求两法不能同时在一个国家推行。我们是否要得出结论说其中之一不公正，不应该制定？

埃：绝不是。

奥：那么，我提议我们把这样的法律，即本来公正但可以在时间流转中公正地修改的法律称作“属世的”[7]。

埃：同意。

15. **奥**：现在请考虑那法律，那称作最高理性(summa ratio)的法律，必须一直遵守的法律，因之恶人得苦难，善人得幸福的法律，因之“属世的”法律正当地制定又正当地更改的法律。任何理智之人能否认这法律是永恒不变的吗？使邪恶得苦、良善得福，使世风正直、秩序井然的民族自决，剥夺放荡而鄙薄的民族自决权，会有时是不公义的吗？

埃：我明白这法律事实上是永恒不变的。

奥：我想你也明白在属世的法律中，除了那从这永恒法律中引申出来的，没有什么是公正合法的。因为此一时也，一个民族能公义地赋予荣誉，而彼一时也，却不能如此，这种世俗的或暂时的变化之所以是公正的，只是因为它是导源于这永恒法律，根据这法律，一个心智严肃的民族之授予荣誉就总是公义的，而一个轻薄的民族如此做则是不义。难道你认为还有其他吗？

埃：我同意你。

奥：现在，让我尽可能简要说明一下这印在我们心灵中的永恒法律的意义：它是这样一部法律，根据它万物得以完美地安排乃是公义。如果有别的看法，请告诉我吧。

埃：我没有可反对的，因为你说得对。

奥：既然治理人的所有属世的法律，因这唯一的法律可以改变，这法律本身可能以任何方式改变吗？

埃：它不可能以任何方式改变。因为任何暴力、任何偶然之事、任何灾祸都不能使万物之完美有序成为不义。

七、永恒法律和人生命的完美秩序。活着并知道人活着

16. **奥:**那么，让我们思考一个人全然有序是什么意思，既然许多个人联合在一个法律下就组成一个民族，如我们所知，这法律是属世的。首先，请告诉我你是否绝对确知你活着。

埃:还有什么比这更清楚的?

奥:你能区分你活着和知道你活着这二者吗?

埃:我知道只有事实上活着的东西才知道自己活着，但我不敢肯定是否每一活着的东西都知道自己活着。

奥:我多希望你知道，而不只是相信：动物缺乏理性！那样我们就可把这问题放一边了。但你说不知道，所以还需要一个长长的讨论。这问题可不是我们想当然也能得到我认为必需的合理结论的。

告诉我这些事吧。我们常看到动物已被人驯服，不仅身体，连灵魂(anima)也由人控制，甚至以一种本能和习惯服从人的意志。你认为一只野兽，不论多么强壮凶猛，感觉多么敏捷，可能反过来企图征服人吗？——即便它能以明攻或偷袭毁灭人的身体。

埃:我想这不可能发生。

奥:好，请告诉我，既然显然很多动物在力量和其他身体能力上轻易地胜过人，人因什么优越特质不被动物降服反而能辖制很多动物呢？难道不可能是因通常叫做“理性”(ratio)或“理解力”(intelligentia)的东西吗?

埃:我想没有别的东西了，既然使我们优于动物的东西是在灵魂中。如果动物是无灵魂的，我会说我们因有灵魂而优越于它们，但既然它们有灵魂，那就是我们因灵魂中有某种东西而为优胜，而它们因灵魂中正缺这东西而为我们所降服，显然任何人都会认为它相当重要，叫什么名称能比叫“理性”更好呢?

奥:看，人以为几乎不可能完成的事，在上帝的帮助下就多么容易完成了。说实话，我本以为这个问题会像刚开始时一样使我们耽搁很久呢，但实际上，我一理解，问题就了结了，现在请听下一步。我相信你认识到所谓知道无非是靠理性去知觉。

埃:是的。

奥:所以任何知道自己活着的事物不缺乏理性。

埃:是这样。

奥:动物活着，然而如刚才所表明的，它们没有理性。

埃:那是显然的。

奥:你刚才不知道的东西现在已经知道了，即并非每一活着的事物都知道自己活着，但每一知道自己活着的事物实际上一定活着。

17. **埃:**这一点已确实无疑了。你已清楚地教导说，活着是一回事，而知道自己活着是另一回事，请继续论证吧。

奥:这两者你认为谁更好?

埃:显然，知道自己活着更好。

奥:你认为知道自己活着比生命本身更好吗? 也许你理解到知识是一种更高、更真实的生命，只有理解了才能知道的生命。而去理解无非是靠心灵之光去过更明亮、更完美的生活。所以，如果我没有弄错，你肯定不会喜爱任何别的东西甚于生命，而比起一般的生命，你肯定看重更好的生命。

埃:你确实很好地阐明了我的观点。但如果知识有时候是坏的呢?

奥:我想不可能，除非我们在更宽泛的意义上用“知识”意指“经验”。经验不总是善，因为一个人可能经验苦痛。但既然在严格意义上知识是由理性和理解力获得的，它怎么可能是坏的?

埃:我接受这种区分，请说下去吧。

八、理性应当是人生命中的主宰

18. **奥:**下面是我要说的：不论我们把人因之优越于动物的东西叫做

“心灵”(mens)还是“精神”(spiritus)，[8]还是二者都叫(因为两个词《圣经》中都有)，如果它统辖着构成一个人的其他东西，那这个人就是全然有序的。我们看到，我们不仅与动物，甚至与树和植物都有很多共同特性。树作为最低级的生命，也吸取营养，生长、繁殖、兴盛。我们也认识到野兽能看，能听，能通过触、尝、嗅感觉物质对象，并承认它们经常比我们做得更好。再加上考虑强壮、健康以及身体的力量，动作的轻松和灵活。在所有这些方面，我们优越于一些动物，与另外一些持平，也有相当一些动物我们还不及呢。虽然低级动物的生活完全由趋乐避苦构成，然而我们在这些方面也有与它们共同的禀赋。

另有一些特质不表现在动物身上，但也不是人类的最高品格，比如戏谑和发笑，任何对人类本性有恰当理解的人，都会认为它们确实是属人类的，但不太重要。还有一些禀赋，诸如对赞誉和名声的爱以及权力欲，动物是没有这些禀赋的，但也不应该以为对这些东西的贪欲使我们优越于动物，欲念若不服从理性，就会使我们变得卑鄙，而没有人自认为优于别人是因为自己卑鄙。

当灵魂的这些冲动由理性掌管，一个人就可以说是有序的。因为好的东西屈从于坏的，我们就不会把它叫做正当秩序，甚至根本不会叫做秩序了。你同意吧?

埃:显然。

奥:因此，当理性、心灵，或精神控制着灵魂非理性的冲动，人就正是由那应该掌管的东西，依据我们已发现为永恒的法律掌管着。

埃:我理解了，听懂了。

九、智慧者与愚人的区别是什么?

19. **奥:**一个人若是这样有序，你难道不认为他是智慧的吗?

埃:若这样的人不是，我想不出还有谁是。

奥:我相信你也知道很多人是愚拙的。

埃:太明显了。

奥:设若愚人是智慧者的对立面，而我们知道什么人是智慧的了，你该完全懂得什么人是愚蠢的。

埃:每个人都能明白，那些心灵没有至上权力的人就是愚蠢的。

奥:那么对在这种状态下的人我们能说什么？ 他们没有心灵吗？或是他们有心灵但它没有控制力？

埃:应该是后者。

奥:我很想知道，你有什么证据说一个人，当心灵不行使合法权威时也有一心灵。

埃:还是你来回答这一问题吧，让我来承担这一任务可不轻松。

奥:至少你能很容易记起我们一会儿前所说的吧：动物为人所驯服并服务于人，那论证表明，人类要不是在某些方面是优越的，就会反过来在动物手中遭到与动物一样的命运。 我们已发现那不是身体的优越性，也很清楚它一定寓于灵魂中，并发现它之名称没有比“理性”更好的了，后来，我们还把它称作“心灵”或“精神”。 即使理性与心灵不是一个东西，却很显然只有心灵能运用理性。 由此可见，有理性的东西不可能缺少心灵。

埃:我完全记得，并承认这是真的。

奥:你认为驯兽的人一定是智慧的吗？ 只有那些被真理要求叫做智慧的，以及使贪欲受制于心灵而实现和平的人，我才称作智慧者的。

埃:认为驯兽师或牧羊人或御牛者或马夫是智慧的是很荒唐的，虽然所有这些人都驾驭过驯兽或力图驾驭过野兽。

奥:看，说一个人可以有心灵但不施管理，这就有了坚实证据。 这样的人是有心灵的，因为他们行没有心灵便不可能做的事，然而他们的心灵没有行管理，因为他们是蠢人。 如我们已经说明的，只有智慧者的心灵才施管理。

埃:真奇怪，我先前已经同意这一点了，可是刚才竟不会回答。

十、 无人能强迫灵魂做贪欲的奴隶

20. 让我们继续吧。 至此我们已发现人之智慧在于心灵的掌管，而且，心灵不施掌管也是可能的。

奥:我们知道永恒的法律授权心灵控制贪欲，那你认为贪欲会比心灵更有力吗？ 我是不这么以为的，若更弱的控制更强的，就违背完满的秩序了。 因此我想心灵一定比贪念更有力，正因为心灵统治贪念乃是正当公义。

埃:我也这么认为。

奥:而且我们肯定毫不怀疑德行优于恶习，德行越美好崇高，便越强壮不可征服。

埃:谁能怀疑？

奥:那么邪恶的精神是不能战胜德行武装起来的精神的。

埃:很正确。

奥:我想你也不会否认，任何心灵也比任何物体更好、更有力。

埃:没人会否认，因为很容易明白，有生命的实体好于无生命的，赋予生命的实体好于接受生命的。

奥:要说任何一种物体能胜于具有德行的精神，就更不可能了。

埃:这很显然。

奥:一个公正的权威的精神或心灵，能够驱使另一个以同样公正和德行进行掌管的心灵，使它离其职守而屈从于贪欲吗？

埃:不可能，原因有二：首先，每一心灵都拥有同等之完美；其二，任何作如此想之心灵必定已从正义跌落，沦为邪恶了，因此就是更弱的。

21. **奥:**很透辟。 如果你能够，还请回答，有没有什么东西优越于合理的、智慧的心灵？

埃:我想除了上帝别无其他。

奥:这也是我的看法。不过这是一个很困难的问题，虽然我们在信仰上坚信，现在却不是试图理解它的合适时候。我们必须仔细周密地考察手头的问题。

十一、灵魂该受惩罚，若它自愿屈从贪欲

此刻我们能肯定，任何本性若真正优越于具有德行的心灵，不可能是不义的。因此，即使它具有这样的权柄，它也不会强迫心灵作贪欲的奴隶。

埃:这一点每个人都能毫不犹豫地接受。

奥:这样我们就得出结论了，对于进行管理又拥有德行的心灵，平等或优越于它的任何东西不可能使它作贪欲的奴隶，因为这样的事物必定是公义的，而比它低劣的东西也不可能做到，因为这样的事物太虚弱无力了。于是只剩下一种可能，即唯独心灵自己的意志和自由选择(*voluntas et liberum arbitrium*)能使它做贪念的帮凶。

埃:我看别无其他可能。

22. **奥**:那么你也一定认为心灵会因这罪恶公正地受惩罚。

埃:不可否认。

奥:贪欲掌管心灵这一事实本身确实就是不小的惩罚。心灵被相反的力量剥夺了德行，被贪欲拖进毁灭和贫困中，于是它或以假当真，甚至为错误反复辩护；或抛弃它以前所信仰的，径直投入虚假中；或拒绝同意并且羞于明晰的论证；或对发现真理彻底绝望，盘桓于愚笨之阴影里；或虽试图进入理解之光中，又在衰竭中缩回。

同时，贪念大施恐怖政治，从四面八方卷起风暴，击打人的整个灵魂和生命。恐惧从前面袭来，后面又有贪望；左边是焦虑，右边则是空虚的欺人的喜乐；一边是丧失所爱的东西之后的愁苦，另一边是攫取未拥有之物的激情；一边是受到伤害的苦痛，另一边是燃烧的复仇的欲

望。无论你转向哪里，总有贪婪挟制你，放纵虚耗你，野心毁坏你，骄傲吹肿你，嫉妒折磨你，冷漠压服你，刚愎激动你，压抑苦恼你，还有数不尽的恶充斥肆行于贪欲的王国。总之，我们能认为这惩罚小吗？——如你意识到的，凡不紧随智慧的人都必定遭受这惩罚。

23. **埃**：确实是巨大的惩罚，我想也是完全公义的，如果你从智慧之崇高堕落而为贪欲的奴隶。但我不清楚是否有人愿意或曾愿意这样行。当然，我相信人由上帝完美地创造，并建立于幸福的生活中，是因为他自己的意志才使他从幸福堕落进必朽坏的困苦生命中了。然而，虽然我坚信，我还没有理解。所以，你如想推迟仔细考察这一问题，那是我最不情愿的。

十二、贪欲之人在此生公正地受苦

24. 最使我困惑的是：我们当然是愚人且从未是智慧的，但我们据说是因为放弃了德行之职守而选择成为贪欲的奴隶，因此该得如此痛苦的惩罚。这如何可能呢？如果你能解决这一问题，我绝不同意你拖延。

奥：你说起来好像确知我们从未是智慧的，而你只是想到了我们有生以来的时间。但既然智慧在灵魂中，问是否灵魂在结合于肉体之前享有另一种生命就很重要了，也许它那时智慧地生活呢。这是一个大问题且非常神秘，我们应该在合适的地方再讨论。[9]不过，这一困难并不会阻止我们尽可能回答目前的问题。

25. 告诉我：我们有一意志吗？

埃：我不知道。

奥：你想知道吗？

埃：我也不知道。

奥：那不要再问我任何问题了。

埃：为什么？

奥: 首先，因为除非你想知道答案，我才有理由回答你的问题。其次，除非你想得到智慧，我才会跟你讨论这些事。最后，你若不想我事情顺遂，就不可能是我的朋友。不过你肯定已明白你是否意愿自己的幸福吧。

埃: 你是对的。不可否认我们有一意志。请接着讲，看你从中推出什么。

奥: 我会的，不过先请你告诉我，你是否认为你有一善良意志。

埃: 什么是善良意志?

奥: 那就是渴望过正直高尚的生活并达到最高智慧。请自问：你渴望正直高尚的生活并渴慕智慧吗？当我们如此意愿时便有一善良意志，这是不容置疑的吗?

埃: 我对二者的回答都是肯定的。我现在承认我不仅有一意志，而且是善良意志。

奥: 你把这意志看得有多高？你肯定不会以为它应该同财富或荣誉或肉体的快乐或所有这些相比吧。

埃: 愿上帝禁止如此邪恶之癫狂。

奥: 那么，因为我们灵魂中有这叫善良意志的东西，上面提到的那些，虽有无数人竭尽辛苦不畏危险去争取，相形之下却毫无价值了，难道我们不因此而感到一丝欣喜吗?

埃: 事实上，我们当大为喜乐。

奥: 那么你认为那些因为丢失如此大善而没有得到如此喜乐的人损失小吗?

埃: 大有损失。

26. **奥:** 我想你意识到了，我们是享有还是缺少这伟大而又真实的善，取决于我们的意志。有什么像意志本身这样完全在意志的权能之下的呢？*有一善良意志就是有比所有世俗的国度和快乐更好的东西，

---

* 《订正》I，9，3。

而缺乏它就是缺乏只有意志本身能给予的，比不在我们权能之下的所有的善更好的东西。一些人若自己没有取得美誉、财富和肉身的各种益处，就自认为非常可怜，但是，即使他们有了所有这些，当他们攘攘于他们本可以很轻易放弃，不会仅由于意愿就可得着的事物时，他们却缺乏善良意志，这善良意志比那些东西真好得无与伦比，而它虽是这样伟大的善，却是只要意愿它就可得着的——难道你不认为他们也很可怜吗？

埃：我肯定会认为。

奥：所以愚拙之人，即使他们从不智慧(这一点尚是可疑不明的)，也公正地值得这悲苦。

埃：我同意。

十三、我们过幸福还是不幸的生活正是通过意愿

27. **奥：**现在我们来探讨，你认为“审慎”是关于什么该被渴望、什么该被避免的知识吗？

埃：是的。

奥：“刚毅”岂不是灵魂的这种性情么？因之我们不惧怕不测之事，也不怕丧失不在我们权能之下的东西。

埃：对。

奥：而“节制”就是这种性情，它克制和制止对那渴慕它便是邪恶的东西的渴望。你不同意吗？

埃：我同意。

奥：最后，“正义”之德行就是使所有人各得其分。

埃：这正是我的正义观。

奥：关于善良意志之高明，我们也讨论这么久了，让我们来看拥有它的人吧。他们珍爱这不可超越的善并以之为乐，他们充分地享有

它，并为这一伟大的善是他们的，不能被偷走，也不会被夺走而深感欢欣。我们能怀疑他们会抵抗与这个善相违的所有事吗？

埃:实际上他们一定会抵抗。

奥:既然他们认识到善该被渴求而与之相违的该被避免，那么他们肯定具有审慎。

埃:除非具备，不会有如此认识。

奥:很对。而我们如何不把刚毅也归给他们呢？他们既不热爱，也不看重那些不在我们权能之下的东西，那些东西是为恶的意志所爱的，而一定会被他们当作自己最心爱之善的敌人来抵制。他们不爱那些东西，于是认为它们毫无价值，不为丧失它们而痛苦。我们说过，这正是刚毅使然。

埃:看来必须把刚毅归给他们。不能想象，不是这些人，谁配叫做刚强[10]的？他们坚忍而又平静地忍受那些不在我们权能之下的东西的缺失，这正是有善良意志的人必然要做的。

奥:试想我们能不能否认他们有节制，即遏止贪欲的德行。有什么比贪欲更有害于善良意志的呢？由此可见，那些热爱自己的善良意志的人会用尽办法来抵制、反对贪欲，所以他们可以正当地叫做有节制的。

埃:我同意。请继续说。

奥:最后该说正义了。我想不出他们怎么会缺乏正义，既然他们具有并珍爱善良意志，且抵抗一切违背它的东西，如我们所说，他们不可能希望任何人坏。因此他们不伤害任何人，而这又意味着他们给所有人应得之分。我想你也记得自己同意过，这是正义的作用。

埃:我记得，且承认你刚才说的四种德行，都在那些热爱且珍视自己善良意志的人内心存在。

28. **奥:**还有什么不让我们说这些人的生活是值得赞扬的？

埃:完全没有。所有这些考虑都要求我们，甚至迫使我们这样说。

奥:现在你能否认应当避免不幸福的生活吗？

埃:我坚信那正是当避免的。

奥:那显然你不会以为值得称赞的生活当被避免了。

埃:当勉力追求它。

奥:所以值得赞扬的生活非是不幸的。

埃:那是必然。

奥:那么我相信你能很容易承认，非不幸福的生活，实际上就是幸福的生活。

埃:很明显。

奥:这就证明了，与那些搜寻那所谓好的东西，意欲保守它却可能失去它的人们相比，热爱自己的善良意志的人们才是幸福的。

埃:显然，这可从我们先前得出的论点推出。

奥:很正确。 但请告诉我：若他们热爱自己的善良意志并像我们所说的那样看重它，这本身不就是一种善良意志吗?

埃:是的。

奥:而如果认为这样的人幸福是正确的，那不就意味着说具有相反意志的人是不幸的吗?

埃:正是。

奥:那么，虽然我们从不是智慧的，但我们是凭这意志，过着且值得过或者一种可嘉的幸福生活，或者一种可鄙的不幸生活——做这断言为何还要颇费踌躇呢? *

埃:这结论确实很明显，不容置疑。

29. **奥**:再请考虑一点。 我相信你还记得我们是怎样定义善良意志的，它就是我们渴望过正直高尚生活的意志。

埃:我记得。

奥:如果我们热爱信奉这一意志，看重它甚于所有我们不能只靠意愿便得保守的东西，那么正如论证所表明的，我们就正会拥有构成正直

---

* 《订正》I，9，3。

高尚生活的诸德行。从这又可得出，所有意愿过正直高尚生活的人，若他们有这样的意愿，超过意愿转瞬即逝的善，他们得到如此大善就非常容易了，只靠意愿便可得着。*

埃:这样巨大又可轻易得着之善从我心底涌出，我情不自禁要为这喜乐欢呼了。

奥:而当得着这善而生起的喜乐，沉静、平和而又稳固地支持灵魂，这就是幸福的生活了。幸福生活不正在于享有真实不变的善么?

埃:确实是。

十四、为何人们都想要幸福却只有如此少的人得着?

30. **奥**:很好。但你想有谁不会用尽办法意愿和渴求幸福生活呢?

埃:很显然，每人都意愿。

奥:那么为什么不是每人都得着?我们已发现，正是靠其意志人类才值得并得到或者幸福或者不幸的生活。这里就有点自相矛盾了，若不仔细考察，先前的论证就会动摇。当绝没有人意愿不幸福时，怎么可能有任何人遭遇不幸生活呢?换句话说，当尽管每人都意愿幸福而有这么多人是不幸的，我们怎么能宣称人正是靠意志取得幸福生活呢?

也许是因为，正确或错误的意愿是一回事，而因为善或坏的意志配得什么则是另一回事。幸福的人，必定也是善的，他们是幸福的并不仅仅是因为他们意愿幸福，而是因为他们以正当的方式意愿它，与邪恶之人正相反。所以，不幸的人得不到他们意愿的幸福生活，这并不奇怪，因为他们没有同样意愿那件与幸福生活相伴的事，即去正当地生活，而没有它，无人可得或配得幸福生活。永恒的法律(我们该再来讨

* 《订正》I，9，3。

论它了)已不可动摇地规定了，意志得幸福之赏或得不幸之罚乃是依据它的功德。* 所以当我们说人因其意志而是不幸的，并不意味着说他们意愿不幸，而是说他们之意愿如此以至于不论他们愿意与否，不幸必然随之而来。所以，说每人都意愿幸福而非每人都得着，这与我们先前的论证并无冲突，因为不是每个人都有必定陪伴着幸福生活之意志的正当生活之意志。你有什么要反对的吗？

埃：一点没有。

十五、热爱属世的事物与热爱永恒的事物。不幸源于贪欲属世的事物

31. 但让我们看这与我们关于两种法律的追问是如何联系起来的。[11]

奥：很好。首先请告诉我：那些乐于正当地生活的人，他们在其中不仅找到正当，而且确实感到甘甜欢悦，他们珍爱那法律，即他们知道赐幸福于善良意志而遣不幸于邪恶意志的法律吗？

埃：他们非常热爱它，且正是遵循它在生活。

奥：然而，他们是会爱属世的、可变的事物还是永恒不变的事物？

埃：当然是永恒不变的事物。

奥：那些执迷于邪恶意志的人也渴望幸福呢，他们能热爱用不幸惩罚他们这些人的法律吗？

埃：我想根本不会。

奥：别的事物他们热爱吗？

埃：有很多，包括他们的恶意志倾心于得到或保守的所有东西。

奥：我想你是指诸如财富、荣誉、快乐、身体之美，以及所有不能

---

* 《订正》I，9，3。

只靠意愿就能得到或保守的东西。

埃:那正是我所指的。

奥:你肯定不会以为这些东西是永恒的了，既然它们任时间摆布。

埃:只有十足的傻瓜才会那样以为。

奥:现已很清楚，有些人爱永恒事物而另一些人爱属世的(暂时的)事物，而我们也发现有两种法律，一种是永恒的，一种是属世的。如果你对正义已有所了解，请告诉我谁会服从永恒法律，谁则服从属世的法律?

埃:答案是明摆着的。我想那些因热爱永恒事物而幸福的人，生活在永恒的法律之下，而那些不幸的人则服从于属世的法律。

奥:你是正确的，假如你坚持我们的论证所清楚表明的：那些服侍属世法律的人也无所逃于永恒法律，我们说过，每一本来是公正的同时又可公正地更改的法律都正是派生于这永恒的法律。我相信你认识到了，那些以其善良意志忠于永恒法律的人却对属世法律无所需求。

埃:我同意。

32. **奥:**所以永恒法律要求我们抛弃属世的朝向永恒的，从而纯净我们的爱。

埃:对。

奥:不过，当人的贪念执著于那暂时可被称为“我们的”东西，属世的法律便要求他们据有那些东西得依照保持和平、维护社会的法律(当然是在它能够进行维护的范围内)。这些东西首先是这种善，即肉体，以及所有与肉体相关的叫做善的东西，诸如健康、灵敏的感官、力量、美丽等等，有些为良好行为所必需的就被看得更高一些，另外的则价值小些。其次是自由，虽然真正的自由只为忠于永恒法律的幸福之人所拥有，但我这里说的自由，是指当人们因为没有别人是其主人而自认为是自由的，以及当人们渴望脱离其主人而获得自由时，心里所想的那种自由。然后是父母、兄弟姊妹、配偶、孩子、邻居、亲戚、朋友，以及任何与我们有必要关系的人。接着是国家本身，与荣誉、称颂和所谓知名度一起，它经常取代父母的位置。最后是财产，包括法律让

我们控制，以及我们有权出售或丢弃的任何东西。

要说明法律是如何把这些东西分派给其适当的拥有者的，是件冗长而又艰巨的工作，也显然与目前的问题无关。知道属世的法律无非是靠剥夺这些善的其中一个或几个来惩罚一个人的恶行，这就足够了。属世的法律正是靠威慑来强迫人们，使他们欲念它所许可的。只要害怕失去这些东西，他们使用它们就得有一种适度，这是为维持这些人组成的任何一种国家所必需的。他们受到惩罚，并不因为他们爱暂时之善，而是因为他们将它们不合法地从别人那里夺取。现在看看我们有没有完成你以为没有尽头的问题，我们原先是想发现，统治世俗的民族和国家的法律在何种程度上有权惩处恶行。

埃:我看我们确实达到目的了。

33. **奥**:那么你也明白，不管这惩罚是由不义的行动还是由公义的报应来执行，人若不爱那本可逆其意而失去之物，就根本没有惩罚了。

埃:我也这么看。

奥:因此，本是同样的东西，为不同的人以不同的方式使用，有的用得坏而有的用得好。用得坏的人，紧抓住它们并为它们所羁绊，因为他自身不善，他紧盯着善却不能恰当地使用，于是，虽然那些东西本该做他的奴仆，他却做了那东西的奴仆了。而正确使用它们的人却使它们表现出善，尽管它们本身不是善。因为那些东西并不让使用者为善或更好，实际上却是因被派上好用场而变为善。所以，善用它们的人，并不爱恋它们，它们不会仿佛变成为他灵魂的肢体(正像一个人热爱它们时常常发生的)，这样，当这些东西被截去时，他不会因为任何疼痛或溃烂而损毁。他完全高于这些东西，准备着一旦需要就去据有、利用它们，然而也更准备好失去它们，没有它们也无所谓。既然如此，我们决不会因为贪财者就认为金银有错，或者因为饕餮者、酗酒者、私通者就认为食物、醇酒和美女有错，如此等等。特别是你也知道火也可用来疗伤而面包却可用来置毒。

埃:显然我们不能责备东西本身，该责备的是错用它们的人。

十六、总结与结论

34. 奥:很对。我想我们已开始明白永恒法律能做什么了。我们已发现属世法律在惩罚恶行上能走多远;也仔细、明白地区分了两类事,即永恒之事和属世之事,又区分了两类人,即热爱追求永恒之物的人和热爱追求属世之物的人;并认定每人选择去跟从信奉哪一类,全在于意志,*且只有意志能废黜心灵的权力职守并剥夺它的正当秩序;同时也明白不应该因有人错用而责怪任何事物,只当责备用错的人——有了所有这些,我们为什么不回到讨论开始时提出的问题,看看是否有了答案呢。

我们开始于想发现恶行是什么,整个讨论正是为了回答这个问题。现在我们可以问:是否恶行无非是忽视永恒之物,即心灵靠自身便可知觉享有,且只要它热爱便不可能失去的永恒之物,反倒去追求属世之物,好像它很伟大奇妙似的,而它却是靠肉体知觉到的,是人之最少价值的部分,且永远不会是确实的。我看所有恶事,也即所有罪恶,都要归于这类。但我想知道你怎么想。

35. 埃:我同意你。所有罪都是因人远离真正永存的神圣之物而朝向可变的不定的事物。这些东西有它们适当的位置,且有自身确定的美,但当堕落无序的灵魂追求它们,它就会变成神圣秩序和法律本要求它去统治的这些东西的奴隶了。

我想我们也回答了另一问题。在我们问恶行是什么之后,即开始询问恶行的缘由。除非我错了,论证现已表明我们作恶靠的是意志的自由选择。但是我还有一问题,既然如我们发现的,是自由选择给了我们犯罪的能力,那它本是我们唯一的创造者给我们的吗?看来似乎是,如果我们缺少自由选择,我们本不会犯罪,所以仍然存在着这一危

* 《订正》I, 9, 3。

险，即是说，上帝是我们行恶事的原因。

奥:不要让它烦扰你了，我们该在能更仔细对待时重提它，而现在该结束这讨论了。我希望你相信我们已叩着伟大隐秘之问题的大门了，在我们依靠上帝的引领开始进到那内室时，你会发现在现在的讨论和下面的讨论之间有着巨大差别，后者将是多么优越，不仅表现在考察时所需的精明上，而且在主题的高贵和真理的明了上。愿虔诚帮助我们，愿神意允许我们继续考察直到完成。

埃:我服从你，乐意听从你的决定并和你一起祷告。

注　释

[1] 埃伏第乌斯(Evodius)，奥古斯丁之友。奥古斯丁在《忏悔录》第八卷第九章中(中译本第172页)说："'你使一心一德的人住在一起'，使我们的同乡青年埃伏第乌斯来与我作伴。他本是政府大员，先我们归向你，受了洗礼，便辞去职位，转而为你工作。我们常在一起，而且拿定神圣的主意，要终身聚在一起。"

[2] 在这一节及下一节中，奥古斯丁利用了拉丁语动词discere和它的名词形式disciplina的联系，后者是从前者派生出的，我们将后者译为"学问"，将前者译作"学"、"学习"、"学到"等等。

[3] 就是摩尼教徒，他们相信同等、独立地存在着两个"神"，一个恶神，一个善神。

[4] 参见《以赛亚书》七章9节，这是七十子希腊文本圣经(Septuagint)中的文句，在拉丁通行本(Vulgate)中为："假若不信，你们便不能立稳。"

[5] *Libido*指人的较低自然中无序、不当的倾向或欲望，它来自原罪，使人向恶。下文中的*cupiditas*指欲望或激情，奥古斯丁有时把它用作为*libido*的同义词，有时则在中性的意义上使用它，就是一般而言的欲念。与斯多葛派(Stoics)不同，奥古斯丁主张欲念或激情就其本身来说对人既是好的，也是必要的，参《上帝之城》(*De civitate Dei*)XIV，8—9(参中译本中册，同前引，第225—236页)。

[6] 对话并没有再回到这一问题。

[7] 也可以照这个词(*temporalis*)的本来意思译作"暂时的"。

[8] 奥古斯丁关于灵魂的术语并不总是严格一贯的，他用的术语很多，比如*anima*[灵魂]、*animus*[精神]、*spiritus*[灵]、*mens*[心灵]、*ratio*[理性]、*intelligentia*[理解(力)]、*intellectus*[理智]等等，吉尔松在其《圣奥古斯丁的基督教哲学》(E.Gilson，*The Christian Philosophy of Saint Augustine*，trans. L.Lynch，New York，1960)第269—271页中对这些术语尽可能地作了阐明。对这些术语，有些英译本尽可能使用固定的词语来翻译，我们也照此而行。

[9] 在第三卷中，奥古斯丁第一次回顾了试图解释灵魂起源的四种观点(III，20，56—58；III，21，59)。

[10] 在拉丁语中，*fortis*[刚强]是*fortitudo*[刚毅]的词根。

[11] 就是在第六章开头提出的问题：属世的法律在何种程度上惩罚恶行？

卷　二

一、为何上帝赐人自由意志，既然人正是通过它犯罪？

1. **埃**:现在若能够，请向我说明为什么上帝将意志的自由选择赐予人，既然若没有得到它，我们本不能犯罪。

奥:你确知上帝给了我们这本不该赐予的东西么？

埃:如果我对第一卷的理解是对的，我们具有意志的自由选择，且没有它我们不可能犯罪。

奥:我也记得那是很明白的。但现在的问题是，是不是上帝给了我们明显拥有且藉着犯罪的这东西。

埃:还会是谁？因为我们之存在是从上帝而来，我们因犯罪得罚，因行善受奖，也是从他而来。

奥:现在我还是想知道，你是否确实知道这一点，抑或你因某种权威情愿相信它，实际上却不知道。

埃:我承认我首先是靠权威相信。但从上帝而来的一切善都是最真的，一切公义的都是善的，而罪人得罚，善人得赏乃是公义的。由此

可知，正是上帝以不幸使罪人受苦而赐幸福与善人。

2. **奥**:我不否认。但我还有一个问题：你怎么知道我们是上帝造的？你还没有说明这点，只是表明我们得赏罚都是由他。

埃:这一点显然可从上帝作为一切正义之源惩罚罪恶这一事实得来。说到慈善，赐恩惠给管辖之外的人倒是可能的，但正义决不惩罚不在权辖之下的人。所以很明显我们属于上帝，因为他赐恩极其慷慨，惩罚也最为公义。

再者，我声言，你也同意的，一切善都从上帝而来，由此我们能理解人也是从上帝而来，因为人就其本身来说是善的，既然他若意愿就能正当地生活。*

3. **奥**:若这些都是真的，你提的问题就显然得到回答了。如果人是善的，且他只有如此意愿才能行正当，那么他应当有一自由意志，否则他不能行正当。当然，他也能利用自由意志犯罪，但我们不应该因此相信上帝给人自由意志是为了让人能犯罪。人不可能无自由意志而正当地生活，这是上帝之所以赐予它的充分理由。任何人若藉自由意志犯罪便遭神圣惩罚，这一事实表明自由意志之赐予人，是为了让人能正当地生活，因为若它之赐予既是为了叫人正当生活，又是叫人犯罪，这惩罚就是不公义的了。毕竟，怎么可能有人因把意志正用于赐它的目的而受惩罚？当上帝惩罚罪人时，难道他不是说："为什么你不把自由意志用于我赐予你的目的"——也就是正当地生活？

假若人类没有意志的自由选择，我们如此渴慕的在上帝之正义中的善，即他之惩恶扬善，怎么可能存在呢？如果我们行事不靠意志，那就无所谓罪恶或善事了，而如果人类没有自由意志，奖惩就都会是不义的了。但是奖惩之中恰恰有正义，既然这是从上帝而来的善。因此，上帝赐予人自由意志是正当的。

---

* 《订正》I，9，3。

二、 若自由是好的，它之赐予是为善用，为何又能变得作恶用？

4. **埃**：我同意这一点。 但是，如果上帝给人自由意志是为了让我们正当地生活，难道你不认为我们本应当没有能力误用它而犯罪？ 它本该像为叫人活得好而赐予的正义一样。 无人能利用正义而邪恶地生活，同样，也应该无人能利用意志犯罪，若它确实是为让人行为正当而给予的。

奥：愿上帝让我能回答你，或者，他会叫你自己做出回答，因为真理作为所有教师中最好者，在你内心教导你。[1]但首先我想你告诉我这一点。 我曾问你是否确知上帝给了我们自由意志，你说是的。 现在我们一致认为他赐给我们自由意志，我们要假定说上帝本不该给我们自由意志吗？ 若对它是不是上帝给的犹有疑问，我们问它是不是一个好馈赠尚是合适的，而若我们发现它是一个好馈赠，那等于发现它是上帝给的了，因为灵魂所得的一切好馈赠都是从他来的。 但如果我们发现它不是好的，我们就可懂得上帝没有将它赐予人，因为想指责他，乃是渎神。 但是如果很显然上帝给了我们自由意志，我们必得承认它本应该，且正以这方式被给予，因为上帝将它给了我们，他的作为，我们决不能指责。

5. **埃**：虽然我毫不动摇地坚信这些，但既然我尚不能说知道，还请让我们考察，好像它们全是未决的一样。 既然我们也能利用自由意志犯罪，它是否为人行事正当而给予就是未决的，结果，它是否本该被给予我们，也是未决的了。 因为不确定它是否为人行事正当而给予，它是否本该给予也就不确定了。 这又意味着它是否是上帝所赐，也是可疑的。 因为若该不该把它给我们是可疑的，它是否是上帝给的也就是可疑的。 既然要相信上帝赐予我们本不该给的东西，乃是渎神。

奥:你至少确知上帝存在吧。

埃:即便这一点也是靠信仰，不是自己知道的。

奥:经上说:“愚顽人心里说，没有上帝。”(《诗篇》14:1; 53:1)假使真有一个愚人对你这么说，假使他不想相信你所信的，但想知道你信的是不是真的，你会不加理会么? 还是想用你所坚信的说服他? 特别是若他不是强辩，而是诚心想知道。

埃:你最后加的这一句告诉我该怎么回答他。不论他多么荒谬，他肯定会承认不应该与一个狡猾且顽固的人讨论任何事，特别是如此重要的事。那么，他就必须得让我相信，他对这件事有恰当的态度，没有隐藏着任何欺诈或顽固的企图。然后，我会向他点明，他乃是希望别人相信他的心态，相信他知道但别人不知道的事。同时我会使他明白(我想这是很容易做到的)，他根据如此伟大之人写下的见证的权威相信上帝存在则是更合理的，他们与上帝的儿子一起生活过，他们记下的自己看见的事，若上帝不存在是不可能发生的。既然他期望我相信他，他若竟指责我相信这些，就十分愚蠢了。而既然他不可能正当地指责我，就没有理由不与我一道信仰。

奥:但是如果你认为可接受相信上帝存在是因为那些人是值得信赖的权威，为什么对另一些不确定的未知的事，我们不也接受同样是人的权威，而要劳心费神进行探讨呢?

埃:因为我是想知道并理解我们所信的。

6. **奥**:你还记得，这很好。我们必须坚持前一讨论开始时所说的。[2]若非信仰与理解是两件不同的事，若非我们是先相信我们渴望理解的伟大又神圣的事，先知所说，“除非相信，你们不能理解”，便是无根据了。我们的主自己首先是以言语行动劝勉那些他所召得救的人相信他。但是，当他说到他将给信徒的恩赐时，他并没有说:“相信，这就是永生”，而是说:“认识你，独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生。”(《约翰福音》17:3)而且他对已相信他的人说:“寻找，就寻见。”(《马太福音》7:7)相信所不知道的事，并不就

是寻见了，而一个人只有首先相信他随后会知道的事，才配寻见上帝。

因此，让我们寻找时勤勉地遵从主的命令，因我们照他的吩咐所寻的，主自己会按我们这些人在今生能寻见的显露给我们。我们必须相信，更好的人甚至在俗世的今生就能看见并把握这些事，而在来生，一切善良虔诚的人们都能更清楚、更完全地看见并把握它们。我们必须希望自己有一日也能如此，且全心渴慕这些事，并把俗世的属人的事看得毫无价值。

三、为显明上帝存在，必须考察人对自身的意识。身体的感觉与内在感觉

7. 如果你同意，让我们按下面的顺序来提问。首先，上帝之存在是怎样显明(manifestum)的？[3]其次，一切事物，就它是善的来说，是从上帝而来的吗？最后，自由意志该算作善的吗？一旦我们回答了这些问题，我想，是否本该给人自由意志的问题就昭然若揭了。为了把很明白的东西作为我们的出发点，我先问你：你自己存在吗？或许你甚至害怕在这一点上出错，但除非你存在，你显然不可能出错。[4]

埃:对，继续吧。

奥:既然你显然存在，而且这不可能是显然的，除非你活着，那么你活着也就是显然的了。你理解这两件事是绝对真实的吗？

埃:我完全理解。

奥:那么第三件事，即你理解，也是显然的。

埃:对。

奥:这三者中你认为哪个最优越？

埃:理解力。

奥:为什么？

埃:因为存在性、生命、理解是存在着的三件事。一块石头存在，

一个动物活着，但我不认为石头活着或动物理解。但凡理解的一定也存在且活着。所以我毫不犹豫地得出，完全拥有这三者的比缺少其中一个或两个的优越。因为凡活着的也存在，但不一定也理解，我认为动物的生命就是如此。那存在着的，不一定活着且理解，因为我们可承认尸体存在，但谁会说它活着呢？而任何不活着的东西，显然不能理解。

奥:所以我们认为尸体缺乏这三者中的两个，动物缺其中之一，而人则三者都拥有。

埃:对。

奥:我们还认定这三者中，最有价值的是人在另二者之外又具有的一个，即理解力，因为凡理解的必定也存在且活着。

埃:是的。

8. **奥:**现在请告诉我，你知不知道你有视、听、嗅、尝、触五种身体官能。

埃:我知道。

奥:你认为视觉关涉于什么？也就是通过看我们知觉什么？

埃:一切物体对象。

奥:但是我们通过看感觉不到硬和软，是吗？

埃:是。

奥:那特别为眼睛所有的知觉对象是什么？

埃:颜色。

奥:耳朵的对象呢？

埃:声音。

奥:嗅的对象呢？

埃:气味。

奥:尝的对象呢？

埃:味道。

奥:触的对象？

埃:硬和软，光滑和粗糙，诸如此类。

奥:但至于物质对象的形状，比如大小，方圆等等呢？ 我们难道不是既靠触，又靠看才知觉到吗？ 所以它们不能单归于看或触，而同属于二者。

埃:这我懂。

奥:那么你也懂得有一些对象只需一种感官知觉，而另一些则要不止一种感官才被知觉。

埃:对。

奥:但我们能靠这些感官来确定什么东西仅属于一种感官而什么东西则为几个感官共同知觉吗？

埃:根本不能，要确定这一点，得靠一种内感官。

奥:内感官肯定不是动物所没有的理性本身，因为我想我们正是靠理性才懂得这些事，认识到它们是如此的。

埃:我的确认为我们是通过理性理解到自己有一种内感官，五种感官把每一件事都传达给它。 动物的视觉，与使它避免或趋向所看见的东西的官能，是两码事，前者在眼睛中，后者则寓于灵魂中，通过后者，动物或趋乐或避苦，不论苦乐是视、听，还是其他官能所得之对象。 内感官本身既非视，也非听、嗅、尝或触，它是统率它们的另一种东西。 虽然我说我们是通过理性理解这感官，但我们不能将它等同于理性本身，因为显然动物也具有它。

9. **奥:**我承认这一东西存在，且毫不犹豫地把它叫做“内感官”。 但是，若非身体感官传达给我们的东西越过内感官，我们是不能有知识的，因为我们之知识无非是通过理性把握的东西。 比如，我们不可能靠听知觉颜色，靠看知觉声音，而我们知道这一点，不是靠眼或耳，也不是靠内感官(甚至动物也有它)。 我们一定不要以为动物知道耳不能知觉光或眼不能知觉声，既然我们之知道，纯然靠理性的关注和思考。

埃:我不能说我很明白了。 倘若动物实际上是利用你也承认它们具有的内感官，来判断颜色不能靠听知觉或声音不能靠看知觉呢？

奥:你肯定不会以为动物能区分以下四者吧，即被知觉的颜色、眼

睛中的感觉、在灵魂中的内感官，以及界定出以上各项的理性。

埃:决不会。

奥:若非这四者都以某种方式传达给理性，理性能这样区分、界定它们吗？ 颜色通过眼的感觉传给理性；感觉复又是通过统率它的内感官传达；内感官则由自身传达，至少中间无阻碍时是这样。

埃:我看没有别的可能。

奥:你看出我们靠眼的感觉知觉颜色，但视觉却并不是由它本身知觉的么？ 你用来看颜色的感官，与你用来察看看本身的感官，并不是同一感官。

埃:完全不是。

奥:试请进一步区分。 我相信你不会否认颜色是一回事，看见颜色是另一回事，而有一感官，即便在颜色不在场的时候，也能就像它在场似的看见它，则又是另一回事。

埃:我能区分它们，且承认每一个都与另外两者不同。

奥:你用眼睛看见的是哪一个？ 难道不是颜色吗？

埃:正是。

奥:请告诉我你靠什么看见的其他两者。 你若不是看见它们，是不能区分它们的。

埃:我不知究竟，只是知道能够看见，更多的就不知道了。

奥:是理性本身，还是超越身体感官的我们叫做“内感官”的生命，或是别的什么，你不知道吗？

埃:不知道。

奥:但是唯独理性能界定这些东西，且理性只有对提供给它查考的东西才能这样，这你是知道的。

埃:当然。

奥:所以不论我们藉什么知觉自己所知的一切，它总是理性的代理者。 它把遇到的一切提供给理性，以便理性能划定被知觉的东西，以知识而不是以感觉把握它们。

埃:对。

奥:至于理性本身，它在它的代理者及其传达的东西间作出区分，理解它们之间的区别，并宣布自己有权力凌驾于它们之上。显然理性除了它自身，不靠任何别的东西把握自己。除非通过理性知觉，你怎样知道你有理性呢?

埃:很正确。

奥:看来，当我们知觉颜色，我们所藉的并不是知觉我们在知觉的同一感官。我们听声音时并不听见我们的听觉，嗅一朵玫瑰花时并不嗅到我们的嗅觉，尝某物时并不尝到味觉，触某物时并不触到触觉。因此很明显五官中的任何一个都不能知觉其本身，尽管它们都知觉物质对象。

埃:这是明明白白的。

四、内感官知觉到它在知觉；身体感觉则做不到这一点

10. **奥**:我想，内感官不仅知觉五官提供的东西，而且知觉五官本身，这也是显然的。动物只有知觉到它在知觉某物这一事实了，才会趋向或逃离某物，而知觉这一事实是不能靠五官的。这种知觉还算不上知识，因知识是专属理性的，但它驱使动物却是足够了。如果还不清楚，请以视觉为例来看吧。动物若不是知觉到如果自己闭着眼或静止不动便看不到自己想看见的东西，是决不会睁开眼睛四顾察看的。但是如果它没看见时知觉到自己没看见，它必定在看见时也知觉到自己看见，因为在它没看见时使它四顾察看的同一欲念，在它看见时同样使它保持察看的状态。这就表明它对两种情形都有知觉。

至于这一知觉到自己知觉物质对象的生命是否也知觉其本身，并不那么清楚，不过，思考这问题的人都会知道，每一有生气之物都逃避死亡。既然死亡是生命的反面，而生命又逃避其反面，因此生命一定知

觉其自身。若这还不很明白，且不去管它，我们只需唯独以确实、明显的事实为基础，力图达到目的。下列事实就是明显的：身体感官知觉物质对象，却不知觉其自身；内感官则通过身体感官知觉物质对象，也知觉身体感官本身；理性知道所有这些东西，连同理性自身，并使它们成为知识的一部分。你不也认为是这样吗？

埃：是的。

奥：那么，我们花了这么多时间试图回答的问题怎么样了呢？

五、内感官驾驭并裁判身体感官，比身体感官更优越

11. **埃**：我记得，我们一会儿前为了使讨论连贯有序，提了三个问题，现在处理的就是第一个，也即虽然我们坚定不移地相信上帝存在，但怎么加以证实呢？

奥：你记得很好。我也要你记得，在我问你是否知道你自己存在时，你表明你不仅知道这事，也知道其他两件事。

埃：我也记得。

奥：这三件中哪一个包括身体感官所知觉的一切？也就是说，你认为我们靠眼睛或其他感官所知觉的一切，是属于仅仅有存在的一类呢？还是也活着的一类？还是也有理解的一类？

埃：属于仅仅有存在的一类。

奥：至于感官本身呢？它属于哪一类？

埃：属于活着的一类。

奥：你认为感官本身与感官所知的事物哪个更好？

埃：当然是感官。

奥：为什么？

埃：因为活着的东西是比仅仅存在的东西更好的。

12. **奥:**至于内感官，我们已看到，它低于理性且同时存在于动物和我们身上，你怀疑它优越于我们借以知觉物质对象的感官，从而也优越于那些物质对象吗?

埃:毫不怀疑。

奥:我要你告诉我你为什么不怀疑。你不能说内感官是理解性的事物，只能说它是存在且活着但没有理解的一类，因它也存在于没有理解力的动物身上。既然如此，我要问你，既然内感官和知觉物质对象的感官同属活着的一类，你为什么认为前者优越于后者呢? 你说知觉物质对象的感官优于其所知的对象，是因为物质对象是属于仅仅有存在的一类事物，而感官则属于也活着的一类，但既然内感官也属于这同一类，你为什么认为它更好呢? 也许你要说这是因为内感官知觉身体感官，但我不信你会找到一条可信的准则，说凡知觉者都比被知觉者更好。这样一条准则会迫使我们说凡理解者也好于被理解者，这却是错误的，因为人理解智慧，却并不好于智慧。所以想想看，你能不能说明白为什么内感官优于知觉物质对象的感官。

埃:我这样认为是因为内感官是感官的一种驾驭者或裁决者。如果感官不能行其职责，内感官便像我们一会儿前所说的要求补救。眼的感觉不能看到自己是正在看还是没有，所以也不能判断自己缺少什么或足够有什么。警告动物的灵魂张开眼睛，以搜寻知觉所遗漏的，这正是内感官的工作。无疑，裁判是优越于被裁决者的。

奥:你注意到感官也以某种方式裁决物质对象么? 它依物质对象是轻柔还是粗糙地影响它而感到快乐或痛苦。正如内感官判断眼的感觉充不充实，眼之感官也判断颜色充不充足。同样地，正如内感官判断我们的听觉是否充分留意了，听觉自身也判断声音是否悦耳。没有必要再说其他感官了，我相信你已理解了我要说的：正如内感官判断身体感官，认可其全备的，要求其所缺的，感官也判断物质对象，接受其可乐的而拒绝相反的。

埃:我理解，也承认所有这些都很正确。

六、 理性是人最高、最卓越的官能。上帝和比理性更优越者

13. **奥**:下一步该说理性是否判断内感官了。 我不想问理性是否比内感官更好，因我毫不怀疑你也这么看。 实际上，我甚至也不认为有必要问理性是否判断内感官。 只要想一下我们知道的所有低于理性的东西：物体对象、身体感官以及内感官，若非理性告诉，我们怎能知道它们一个比另一个更好，且理性比它们任何一个都更完美呢？ 除非理性判断所有这些东西，它断不能这样告诉我们。

埃:显然。

奥:因此，具有存在但没有生命和理性的事物，比如无生命物体，低于具有存在与生命但没有理性的事物，比如动物灵魂；而后者复又低于完全拥有三者的东西，比如人的理性的心灵。 既然如此，你会在我们之中发现任何东西，也就是构成我们人之本性的任何部分，比理解力更完美吗？ 我们有身体，也有给身体生气和滋养的生命，这两者是动物也有的，但我们也有第三件，就像灵魂的头脑或眼睛，或者还有更适合描述理性和理解力的说法，这却是动物所没有的。 所以我问你，你能找出人的任何一种本性比理性更高贵吗?

埃:决不能。

14. **奥**:倘若我们能发现某物不仅存在而且比我们的理性更完美，不论它是什么，你会迟疑称之为上帝吗?

埃:即使我发现某物比我的本性的最好部分还好，我也不会立即说它就是上帝。 因为我叫做上帝的东西不仅优于我的理性，而且优越于任何事物。

奥:很正确，这是上帝自己使你的理性这样虔诚正确地思考他。 但如果你发现只有那永恒不变之物高于理性，你还会迟疑称之为上帝吗?

你知道，物体对象是可变的，给身体以生气的生命也显然随情境而变化，而理性本身，有时追求真理，有时则否，有时能达到真理，有时则不能，也明显是可变的。若理性不通过任何身体器官，不靠触、尝、嗅，也不由眼、耳或低于理性自己的任何感官，只靠它本身看到永恒不变之物，那么，它会承认自己为低等，而那永恒不变之物即是它的上帝。

埃:如果找到了高于任何事物的东西，我肯定会承认它即是上帝。

奥:很好。那么需要我做的只是证明这种东西存在，而你承认它为上帝，或者，若更高的东西存在，你便会承认这更高的为上帝。所以，不论有没有那更高者，若我既照着自己允诺的，靠他的帮助证明了有某物高于理性，上帝之存在就得以显明了。

埃:请也给出你的证明吧。

七、同一物体如何同时被很多人知道?

15. **奥**:我会的。但首先我要问，是否我的身体感官与你的一样，还是我的与你的有别。若并无区别，那你不能看见的任何东西，我也不可能看见。

埃:我完全同意我们的感官是属于同一类，但我们每人都有自己个人的视觉、听觉，等等。一个人不仅能看见别人所看不见的，至于听觉和其他感官，也是如此。这清楚地表明我的感官不同于你的。

奥:对于内感官，你也会这么说吗?

埃:当然。我的内感官知觉我的感官，而你的则知觉你的。别的人常问我是否看见他们所见的东西，正因为他们不知道我是否也看见，而他们对于我，也是如此。

奥:至于理性呢?我们每个人岂不是都有自己的理性么?有时候我理解到你不理解的东西，你不可能知道我是否理解，而我则是知

道的。

埃:显然我们每个人都具有不同的理性心灵。

16. **奥:**虽然我们各人都有自己的视觉，但你肯定不会说我们各人有唯独自己看见的个人的太阳，或个人的月亮、星星以及诸如此类的说法。

埃:肯定不会这么说。

奥:那么，很多人能同时看到同一事物，尽管各人都以自己个人的感官看。所以，你我的感官虽不同，但你的感官所看到的东西与我的感官看到的东西却并不是两种不同的东西，而是同一事物呈现于我们两人并同时为我们看见。

埃:这是很显然的。

奥:我们也能同时听见同一声音，所以我的听觉虽不同于你的，我们却并不是同时听到两个不同的声音，也不是各自听到声音的某一部分，而是一个声音作为一个整体同时达到我们两人。

埃:这也是显然的。

17. **奥:**你现在可留意到，在这点上其他感官与视觉和听觉既不完全相同，但也不完全不同。你我能呼吸到同一空气并感觉其气味，也同样能尝到同一蜜糖或其他种饮食并感觉其滋味，虽然知觉的东西只是一个，但我们却各自有不同的感觉。所以在我们都知觉一气味或味道时，你并不用我的感官去知觉而我也不用你的，而我们也不共享一个感官，却是我的是我的，你的是你的，尽管我们所知觉的乃是同一气味或滋味。尝和嗅在这一点上与视、听相似。

但在另一点上它们则很不同。尽管我们嗅同一空气，尝同一食物，我却并不吸入你吸进的同一部分空气，也不是吃你吃进的同一部分食物。从全部空气中，我取我所需的一部分，你则吸进你需的另一部分。虽然同一食物是由我们两人全部分享了，但我们却不能都取用它的全部，像我们同时都听到同一声音的全部，见到同一形体的全部那样。关于饮食，必须是一部分进到我口中而另一部分入你口。你有点

理解了吗?

埃:实际上，我也认为这很显然是确实的。

18. **奥:**那么，至于触觉，你岂不认为它在这方面像看和听么? 我们不仅能触到同一物体，且能触到它的同一部分，因此，通过触觉我们不仅能知觉同一物体，也能知觉其同一部分。我们不能取食同一食物，两人都将它的全部吃进，但触觉却不是这样，你能触到我所触的一切东西。这样，对一个对象，我们没必要局限自己只触不同部分，因我们都能触其全部。

埃:在这一点上，我承认，触觉与视、听很相似。不过我也发现有一点不同，我们都能同时看或听见一物的全部，但却只能同时触到一物的不同部分，或在不同时间触到同一部分。若你正触到某处，你不移开我是不能触到它的。

19. **奥:**你的回答很是机敏，不过请注意这点：我们所知觉之物，有些是由我们共同知觉，而有些则由我们个别知觉。我们各别知觉自己的感官，我不知觉你的，你也不知觉我的。至于我们靠感官知觉的东西，也就是物体对象，那些我们必须个别知觉的东西，正是那些我们取用它，并把它变成自己的一部分的东西。饮食正是如此，你不可能尝到我尝过的任何部分。保姆把已咀嚼过的食物喂与小孩，但若那部分食物已被品尝并由咀嚼者吃下了，它便决不能拿回来给小孩作食物了。当腭尝到它满意的东西，不论那东西多么小，它总已把它不可挽回地据为己有且使它合于身体的性质。否则，若将食物咀嚼后吐了出来，便没有味道还留在口中了。

我们通过鼻孔吸进空气，也是这样。医生告诉说，我们也通过鼻孔吸取营养。尽管你可能吸进我呼出的一些空气，但你不可能吸进滋养了我的那部分，因为它必定留在我身体里了。只有我能吸进这营养，因为我不能呼出它来再让你吸。

另外一些对象，我们知觉它们，但并不使它们成为我们身体的部分而因此消灭，同时或不同时地，我们都能知觉它们，并以这种方式知觉

到其全部或同一部分。这些东西是光、声以及任何我们触过后还完好无损的物体。

埃:我理解。

奥:那么，为我们所知觉后却不改变的东西显然不属于我们感官的本性，所以我们共同拥有它们，既然它们不会变成我们自己的私人特性。

埃:我非常同意。

奥:我以“我们自己的私人特性”意指凡属于我们个人的东西，它只为一个人所知觉，属于这一个人自己的本性。而以“共同的公共的特性”意指任何能被每个人知觉却不改变或变形的东西。

埃:好吧。

八、数的秩序，被知为一和不变的，不为身体感官所知

20. **奥:**现在请告诉我，你能找出某东西对所有思想的人都是共同的吗？它为他们以其理性或心灵所看到，呈现给他们所有人，但并不像饮食一样成为他们的私用，而是不论他们看见与否都保持完整不变。或许你认为这样的东西不存在吧？

埃:实际上，我认为这样的东西有许多，不过指出一个就够了。数的秩序和真理(ratio et veritas nummeri)就是呈现给所有思想的人，让计数者以其自身的理性和理解去把握它的。虽然一些人把握起来比另一些人更容易，它本身对于所有能把握它的人却是同样的，而它并不像食物，在被人知觉时变成人的一部分。当人把它算错了，它本身并没错，而仍是真的、完整的，倒是人若越少知道它，它的错误就越大。

21. **奥:**很正确。你这么快回答表明你很熟悉这一论题。但设若有人告诉你数目正如可见事物之影像，它们印在灵魂上，不是靠其自身本性，而是靠我们以感官知觉的事物。你如何回答呢？你会同意吗？

埃:根本不会。即便数目是以感官知觉的，那也不意味着我也靠感官知觉加和减的法则。利用心灵的光，我才能驳斥别人在进行加减运算时出的错。而且，当人以感官知觉到诸如大地、天空以及其他物体对象，我并不知道它们将存在多久，但我却知道七加三等于十不仅现在如此，而且一直如此，而七加三不等于十则是从未有过也决不会有的事。因此我说数目的不朽之理对于我和所有思想的人都是共同的。

22. **奥:**你的回答十分真实、确定，所以我不反驳。不过若你注意到每一数都是根据它所包含的一的倍数来命名的，你会很容易看到数目不是靠感官所知的。比如，若含有两倍的一，就叫做“二”，若三倍，就叫做“三”，若十倍，就是“十”。对任何数目，它的名字就是它所含的一的倍数。但任何正确思想的人肯定会发现，一是不能靠感官知觉的。感官所知的任何东西显然不是一而是多，因它是物体对象，所以有无数部分。我也不能进到细微的、最简单的部分，因任何物质对象，无论多么小，一定有左右、上下、前后、末端和中间。必须承认任何物体，不论多小，都有这些部分，因此也必须承认没有物体真正为纯然之一。然而，若非我们对一有某种知识，我们是不能计数这许多部分的。若我在物质对象中寻找一，且知道我没有发现它，我必定知道我正寻找的且没有发现的是什么，确实，我必定知道它不可能在那里找到，或者，它根本不在那里。但是，若我不知道一，我是不能在物质对象中辨别许多部分的。那么，我从何知道这不是一物体的“一”呢？不拘是从哪里，我没有通过感官知道它；感官所知的仅仅是物质对象，我们已发现它们并不真正纯然为一。进一步，若我们不以感官知觉“一”，那么我们也不以感官知觉任何数，至少是我们靠理解把握的那些数，因为它们每一个都是从其所含一的倍数得名的，而后者又是不为感官知觉的。任何物体的两半合在一起便形成一个整体，但每一半复又可分成两半，这样物体就有两部分，但它们严格说来不是二。那叫做“二”的数是二倍于严格意义上的一的，因此它之一半，严格说来即是一，是不能被继续分割的，因它是真正纯然之一。

23. 一后是二，它二倍于一，但二之后不是二之二倍，而是三，再后是四，它才二倍于二。这秩序以固定不变的规律延伸到所有数。因此，一(所有数目的第一个)之后的第一个数是二，它两倍于一。二(所有数目的第二个)之后的第二个数两倍于二，因二之后的第一个数是三，第二个数是四，它两倍于二。三(所有数目的第三个)之后的第三个数两倍于三，因三之后的第一个数是四，第二个是五，第三个是六，它两倍于三。而第四个数目之后的第四个数两倍于该数，因为四(第四个数目)之后的第一个数是五，第二个是六，第三个是七，第四个是八，它两倍于四。至于所有其他的数，你都会发现我们已在最开始两个数中发现的相同秩序：不论数目离起始多远，它之两倍也后于它这么远。

所以我们看到对于所有数目，这一秩序都是固定、可靠、不变的。但我们如何知道这一点的？无人能靠感官知觉所有数目，因为它有无穷多。那么我们从哪里知道这秩序延伸于所有数目呢？通过形象或幻象，我们能如此确信这一数目不可辩驳的真理伸展于无穷多的数目吗？我们明白这一点，是靠感官对之完全无知的内在之光。

24. 对于具有上帝所赐的探寻能力的人，因他们的判断不会为刚愎所蒙蔽，这些和其他证据就足够表明数目的秩序和真理与身体的感官全然无关，但是它完整不变地存在，且为凡运用理性者共同看见。还有许多普遍存在的事，它们对于运用理性的人也是完整不变的，尽管为每个人以心灵和理性分别知觉。对于你回答我的问题时猛然想起数的秩序和真理，我是没有异议的，因为《圣经》将数目与智慧相连，并不是偶然的："我转念，一心要知道，要考察，要寻求智慧和数目。"[5]

九、为人的幸福所必需的智慧在所有智慧的人中是同一个吗？

25. 然而，你认为我们该怎样看待智慧本身？每个人都有自己个人

的智慧吗？ 还是与此相反，是一个智慧普遍呈现给每个人，各人享有得越多便越睿智？

埃：我不知道你所谓“智慧”指什么呢，因为我看到我们对在言语或行动方面什么算作智慧，各有不同观点。 投身于战争的人，认为他们在行智慧。 轻视兵戎，献身于辛劳耕作的人，也看重自己所为并称之为智慧。 那些精于敛财的人也自认为智慧。 忽视或抛弃所有这些并一切属世之事，全身心寻找真理以求知道自己和上帝的人，也判定自己所行是真智慧。 那些不愿隐身闲居以寻求并默想真理的人，劳碌于繁杂公务，照管众人利益，并力图使人事得以正当调节和管理，也认为自己是智慧的。 还有，那些二者兼顾的人，既致力于默想真理，又费神于自认为有益社会之公务，也自认为是智慧竞争中的胜利者。 且不提无数的教派了，他们各以自己一派优于别人，唯独自己是智慧的。 因此，既然我们同意只在清楚知道的基础上，而不是在仅仅相信的基础上回答提问，我现在就不能回答你的问题，除非我已靠理性和反思知道什么是智慧了。

26. **奥：**但是难道你不认为智慧无非是辨别并获得至高之善的真理吗？ 你所提到的各类人，都趋善避恶，使他们有别的是他们对什么是善看法不一。 一个人若追求他不应追求的，就是错了，尽管只有在认为那是善时他才会追求。 另一方面，一个人若毫无所求，或追求他应该追求的，便不可能错。 因此，就所有人都追求有福的生命而言，他们没有错，但若有人偏离(errare)了导向幸福的道路——尽管他一直坚信他的目标只是幸福——这样他便是错了，因“错误”无非意味着循了不能引领我们到目的地的道路。[6]

一个人愈是偏离生命的正确道路，便愈少智慧，也离分辨并获得至高之善的真理愈远。 但当他追求并得到至高之善，他就是有福的了，我们都知道，那正是我们想要的。 所以，正如我们都想有福是显然的，我们都想睿智，也是显然的，既然若没有智慧无人能是有福的。 一个人只有有了在我们称之为“智慧”的真理中分辨并获得的至高之

善，才是幸福的。因此，正如在我们有福之前即有幸福的观念印在我们心灵中——正是靠这一观念我们自信地知道，并毫不犹豫地说，我们想是有福的——在我们睿智以前已有智慧的观念印在心灵中。正是靠这观念，在别人问我们是否想是智慧的时候，我们都肯定地回答，而无丝毫迟疑。

27. 或许你不能用言语说明，但我想我们已同意智慧是什么了。因为若你的灵魂根本不知觉智慧，你决不可能既知道你意愿睿智，又知道你应该如此意愿，这一点我肯定你是不会否认的。所以我想你告诉我，智慧是像数目的秩序与真理一样，乃自身呈现给所有思想者的同一的东西，还是正如众多的人有众多的心灵，而我对你的心灵全然无知，你对我的也是如此，所以有多少潜在的睿智之人就有多少种智慧?

埃:如果至高之善对每个人都是一回事，那么分辨并获得它的真理必定也是一回事，对大家是共同的。

奥:你怀疑最高之善，不论它是什么，对所有人而言是一个东西吗?

埃:是的。因为我看到不同的人乐于不同的事，各以之为最高之善。

奥:我只愿人们确知最高的善是什么，恰如他们确知得不到它便不可能有福一样。但这是一大问题，需要长篇大论，所以姑且让我们假定有多少种东西让人们求作最高的善，就有多少种最高之善吧。但仅因为人们分辨选择的善众多不同，显然尚不能必然假定智慧本身不是一，不是共同的，因这就像仅因为我们靠阳光知觉到众多不同的东西，便以为必定不止一个太阳一样。实际上，每个人都在众多的事物中择其喜爱的来欣赏。一人爱看山岭之高峻，另一人爱平原之坦荡，又一人则爱峡谷之幽深，别一人则爱森林之葱茏，再一人则爱大海起伏的宁静，还有一人则欣赏所有这些的一部分或全部。总之，我们在太阳光下看众多不同的事并各有所乐，即便人在其中看见并追逐其所乐之事的光是同一东西。同样，虽然可假定有众多不同的善，每人从其中择其

所愿，看见并追逐它，且把它真正作为自己最高的善，人们靠以寻求追逐的智慧之光，也还可能是同一个东西，对所有智慧者都是共同的。

埃:我承认这是可能的。即便有许多种至高的善，也没有理由说智慧不可能是为所有人共有的同一个东西。不过我很愿意知道它是否真的如此。仅因我们相信这是可能的，并不能得出它就是如此的结论。

奥:如今我们至少知道智慧是存在的，但还不知道它是否是对所有人为共同的同一个东西，抑或是每个智慧之人有自己的智慧，正如他有自己的灵魂、自己的心灵一样。

埃:正是这样。

十、智慧的原则对所有智慧之人是同一的

28. **奥**:看来我们都承认智慧存在或至少睿智之人存在，且所有人都想是有福的。但我们是从哪里知道这真理呢？既然我不怀疑你看到了这一点，或者它实际上是真的。你是以看到自己思想的同样方式看到真理的吗？而你的思想我是完全意识不到的，除非你告诉我。抑或我也能看见它，正如你理解它一样，尽管我什么也没听你说？

埃:显然，你也能看见它，既使我不愿你看见。

奥:所以，我们俩以各自的心灵看见的这一真理，对我们俩是共同的。

埃:显然。

奥:同样，我想你不会否认，我们当勉力以求智慧，且这话实际上是对的。

埃:这是无疑的。

奥:那么这能被所有知道它的人共同看见的真理是同一个真理。然而，每个人都以自己的心灵——不是你的不是我的，也不是任何别人的心灵——看见它，即使这被看见的真理是对每一看它的人共同呈示的。

埃:正是如此。

奥:请思考下列真理:人应正当地生活;低等之物当服从优越之物;相类的应与相类的比较;每个人都应得到其理所该得的。难道你不承认它们是真的,且是为你我和所有知道它们的人共同呈示的吗?

埃:知道。

奥:你肯定也不会否认不朽坏者好于朽坏者,永恒的好于暂时的,不可能损伤的好于可损伤的。

埃:谁会否认呢?

奥:既然这真理为一切能沉思它的人不可改变地呈示出来,谁能说它是自己的私人所有呢?

埃:没有人能正确地说它是他自己的,既然它对所有人都是一个共同的东西,正如它对所有人都是真的。

奥:再者,谁会否认应使自己的灵魂从朽坏转向不朽坏,或换句话说,弃朽坏而爱不朽坏?既然他承认这是真的,他岂不也理解这真理是不可变的,且看到它是对每一能知觉它的心灵共同呈示的?

埃:你说的很对。

奥:谁能怀疑,一种不可能被任何灾难所动摇的坚定高贵的生活,好于一种易被暂时的不幸所动摇颠覆的生活?

埃:谁能怀疑呢?!

29. **奥**:我不想更多地寻找这种真理了。你若也理解且承认,千真万确,这些德行的原则和光乃是真实的,不可变的,它们或单个地或共同地显现给所有能以自己的心灵和理性看见并沉思它们的人,这就足够了。当然,我必须得问你是否认为这些真理是智慧的一部分。我确信你认为已得到智慧的人便是智慧的。

埃:当然如此。

奥:那么请看那些正当生活的人。若非他们明白怎样使低等的服从于优越的,相类的联合于相类的,将人应得的分与人,他们能如此生活吗?

埃:不能。

奥:你肯定会同意，人若明白这些事，是睿智地明白。

埃:是的。

奥:现在请看那些以审慎生活的人，他们难道不会选择不朽坏的，并认为它优于朽坏的吗?

埃:显然会。

奥:当他们选择了人人都以为该选择之事，使他们的灵魂转向它，能否认他们的选择睿智吗?

埃:我当然不会否认。

奥:所以当他们使灵魂转向他们所智慧地选择的，他们的转向也是睿智的了。

埃:绝对如此。

奥:而那些因其睿智的选择和转向而不为任何恐惧或处罚所阻的人，无疑是行智慧了。

埃:毫无疑问。

奥:那么，非常明显，所有这些我叫做“原则”和“德行之光”的真理就是智慧的一部分，既然一个人愈是遵循它们，以它们来引导自己的生活，生活和行事便愈是睿智。任何睿智地做出的事，是不可能与智慧相分离的。

埃:正是。

奥:所以，正如数目的原则是真实不变的——你说过数目的秩序和真理是不变地呈示出来，并对每个看见它的人都是共同的——智慧的原则也是真实不变的。在我一一问起你这些原则时，你都回答它们是真的，且承认它们被所有能看见它们的人共同沉思。

十一、数的原则与智慧如何相联?

30. **埃**:我觉得这是肯定的。不过我很乐意知道智慧和数是否属于

同一类，如你指出的，甚至《圣经》也将二者彼此联在一起。或许它们一个是从另一个派生或包含在另一个中，比如，数目也许从智慧中派生或包含在智慧中。但我决不会说智慧从数目中派生或包含在数目中。我不知道为什么，但我确实了解许多数学家，或不论你把那些在算数方面具有很高技巧的人称作什么，我知道他们中睿智的人真是凤毛麟角，也许根本没有。智慧给我的感觉，似乎远比数高贵。

奥:你已谈及的这一点，也常使我惊异。当我在内心沉思数的不变真理，以及它们的巢穴(且这么说吧)、内殿或王国，或我们可用来称它们的寓居地和家园的任何别的东西，我总远离于有形体之物。[7]我或许能发现一些我能想到的东西，却找不到我能用言语表达的任何东西。所以为了能说出什么，我便在疲惫中回到自己熟悉的事物，并以通常的方式来述说就在眼前的东西。同样情形也发生在当我尽可能仔细专注地思考智慧时。既然智慧和数二者都包含于最隐秘确实的真理中，且经上又提到二者是联在一起的，我就很惊异为什么绝大多数人以智慧为宝贵而轻视数目。但它们当然是同一个事物。不过，经上论到智慧时说："她大有能力地从世界的一端达到另一端，并仁慈地安排万物。"(《所罗门智训》8：1)也许"大有能力地从世界的一端达到另一端"之能力是指数目，而"仁慈地安排万物"之能力指严格意义上的智慧，尽管两能力属于同一个智慧。

31. 每一有形之物无论多么卑微，都有其数目，但智慧却并未被授予有形之物，甚至未被授予所有灵魂，而只授予理性的灵魂了，似乎智慧在其中建立起王权来治理一切事物，不论其多么低下，只要智慧赋予其数目。但智慧赐数目与每一物，乃至最低等最远僻之物。因此，既然我们知觉到数目印在它们上面，便也很容易判断出物体对象是比我们自己更低等的，结果，我们便认为数目本身也低于我们，并轻看它们的价值。但是当我们复往自己之上找寻，就会发现数目超越我们的心灵，牢固地居于真理本身中。既然少有人是智慧的，而甚至傻瓜也能算数，人们就赞美智慧而蔑视数目，但博学又勤奋的人，当他自身越来

越离开世俗的污秽，便愈来愈清楚地看到智慧和数目结合于真理本身中，他们也以二者均为珍贵，而一切别的与真理相比均无价值，不仅世人贪求的金银如此，甚至连他们的自我也是如此。

32. 人们赞誉智慧而诋毁数目本不足为奇，这无非因为他们计算数目比获得智慧更容易。 你也看到人们认为金子比灯光更珍贵，然而，比起光来，金子微不足道。 人们却给予这远不如的以大荣耀，这无非是因为连乞丐也点灯，而只有少数人有黄金。 我的意思并不是说智慧低于数目，因为它们乃是同一的事，但要知觉到这一事实却需要见识。请看这一类比：正如在一团火中，光和热是被知觉为同质的，不能彼此分离开，然而热只影响到近处的东西，而光却射到遥远的地方。 同样，根植于智慧中的理解能力也温暖邻近之物，比如理性的灵魂，而更远的东西，比如物质对象，则不会被智慧的热所触及，但却被数目之光所充满。 你可能还没有很明了这道理，因为可见的形象毕竟不能完美地类比于不可见之物。 但你应该注意一点，这一点足够用来回答我们现在的问题，且对于我们这样较低的心灵也是很明白的，即尽管我们不能肯定数目是智慧的一部分或派生于智慧，还是智慧本身是数目的一部分或派生于数目，还是二者都是同一事物的名称，然而二者都是真的，且是不可改变的真实，这却是很清楚的。

十二、 存在一个对所有知者都是共同的不变真理，它比知道它的心灵更优越

33. 所以你不能否认存在一个不变的真理，它包含着一切不变的、真实的东西。 你也不能说这真理是你的或我的或任何别人的，它为所有分辨不变之真的人共同显现并展开自身，正像光既是公开，又是奇妙的隐藏一样。 但若它为一切有理性有理解的人共同呈现，谁能以为它

只属于其中一个人的本性呢？ 我想你肯定记得先前对感官的讨论。[8] 我们以眼和耳共同知觉到的东西，比如两人都看见的颜色、听见的声音，并不属于我们的眼或耳，而是对我们俩的知觉共同呈现的。 所以你决不会说，你我各以自己心灵知觉到的东西是属于我的或你的心灵的本性。 当两人用眼睛看到同一物，你也不可能说，他们正看的是他们当中一人或另一人的眼；他们所见的乃是两人都在看的某个第三者。

埃:这很显然是真的。

34. **奥**:关于这真理我们也讨论这么久了，且在其中有了这么多发现，你认为它是比我们的心灵更完满，还是与之平等，或竟不如呢？ 若它是较低的，我们就会对它下判断了，而不是根据它来判断，正像我们因物体对象低于我们而判断它们一样。 我们不仅常说有形之物如此这般，还说它们应如此这般，同样，对于我们的灵魂，我们不仅常知道它们如此这般，且知道它们应如此这般。 我们这样判断有形之物，说它们不如应该的白，不那么方，等等。 但我们根据自己的品性，说一灵魂比应当的少了点能力或少了点温和或不那么有力度时，我们下判断是根据真理的内在准则，我们共同知觉这准则，但不判断它。 当有人说永恒之物好于属世之事或七加三等于十时，没有人会说它应是这样。 我们只是认识到它是如此，就像探宝者以所发现的为乐，而不像检查者必须要让事情合乎规矩。

而且，若这真理与我们的心灵平等，它也会是可变的了。 因我们的心灵看这真理有时较清楚，有时较不清楚，这表明它们确实是可变的。 但真理并不因我们看好而增益，也不因我们看低而减损，而是始终完整无损，对归向它的人，赐予以它的光的喜乐，对背向它的人，则使他们受瞎眼的折磨。 我们根据真理判断我们的心灵，却无论如何不会对它下判断。 我们说一心灵没有像它该做的理解，或说它正如该做的在理解。 心灵愈是朝向不变真理，忠于它，就愈应当理解。

因此，既然真理既不低于我们的心灵，也不是与它们平等，就必是高于它们，比它们更优越。

十三、 人之以真理为乐

35. 你也许记得，我曾应许将那高于我们心灵和理性的东西指示给你。 那东西便是真理本身。 你若能够，就拥抱它，以它为乐：“又要以上帝为乐，他就将你心里所求的赐给你。”(《诗篇》37：4)除有福以外，你还有何求呢？ 什么幸福会比以稳固、不变、最完美的真理为乐更大呢？

人们拥抱他们所渴慕的妻子甚至娼妓的美妙身体时，就说他们有福，我们拥抱真理时，能怀疑自己有福吗？ 人们当喉管发烧，来到充沛的清泉时，或当饥饿不已，发现了丰富的筵席时，就说他们有福。我们领受真理的饮食时，能否认我们有福吗？ 我们常听见人说，若他们躺卧在玫瑰和别的花丛中，或嗅膏油的芬芳，他们就以之为福。 有什么比吸收真理更芬芳、更可爱呢？ 我们一旦吸收它，能怀疑我们有福吗？ 许多人以歌唱或丝弦之乐为乐。 他们缺乏这些时，就以自己为可怜；一旦有这些，他们就快乐忘形。 当那和谐的肃静真理悄悄地袭上心头时，难道我们要到别处去寻找有福的生活，而不享受那又可靠又近在身旁的真理吗？ 人们因闪耀的金银，发光珠宝的彩色和我们在火中或星宿日月中所见的光而欢乐；人们因这些东西的灿烂和优美而欢乐。 当没有贫苦来阻止他们享受这些东西时，他们就以自己为有福，并希望永远享受这种幸福。 难道我们怕以真理之光为人生的福吗？

36. 不！ 既然至高之善是在真理中知道并获得的，且真理即是智慧，让我们尽情享受在那真理中看见并获得的最高之善吧。 那以至高之善为乐的人，真是有福的。 真理将一切真的善事显示出来，交与凡有理解力的人，让他们择其中之一或许多来引以为乐。 请想一想那在太阳光中择其所喜爱的并以凝视它为乐的人，只要他们的眼相当活泼健康，又格外强壮，便绝对愿直接望见太阳，尽管太阳也把光洒向较虚弱

的眼视为可乐的低等之事。强壮活泼的心灵也是这样，一旦以其理性的眼确实凝视过许多真实不变之事，它便转向使一切真事得以显现的真理本身。[9]它于是忘却其他事，依于真理，并马上在其中以它们为乐。因凡在其他真事中可乐的，在真理本身中都特别可乐。

37. 当我们服从真理，这即是我们的自由，而使我们从死亡，也即从罪恶中得自由的真理，正是上帝自身。因为那真理，当他作为一个人说话时，对信他的人说："你们若常常遵守我的道，就真是我的门徒。你们必晓得真理，真理必让你们得自由。"(《约翰福音》8：31—32)灵魂若非可靠地享有一件东西，就没有自由地享有。

十四、真理可为一切人共同得到，绝非谁的私产

没有人能可靠地享有本可违其意而失去之物，但也没有人能违其意失去真理和智慧，因为无人能离开其存在之地。我们所说与真理和智慧的分离，真正乃是爱好低下之物的悖谬意志，因没有谁的意愿是反乎意志的。我们都能平等、共同地享受真理，它的宝库丰富，毫无缺乏。它欢迎所有的爱人，其中却不存嫉妒，它属于他们所有人，又对每一个都是忠贞的。无人会对别人说："让开，让我也靠近；松手，让我也拥抱。"他们都依恋它，也都触到它。没有人以它作食物要撕下来一块；你从它所饮的，没有我不能再喝的。因你从这共享中所得的，并没有变成你自己的私产，而对我仍是完好。你吸进它时，我也不需要等你呼出时再呼吸它。它的任一部分，不曾变为任何一人的私产，却总是对每个人完整地呈现的。[10]

38. 所以，我们听见、看见的，比触、尝、嗅到的东西与真理更相似些。因为每一被听见的话都是同时且完整地被每个听见它的人听见，任何眼见的形象也是被看见的人同样地看见。但这点相似是非常遥远的，它们与真理的差别也很大。无一声音同时整个地存在，每一声音

都在时间中发生，并在时间中扩展，一部分接一部分依次被听见；每一可见形象也在位置中伸展，且不会在任何位置上都作为一整体存在。

而且，所有这些无疑都能违我们的意被夺走，而且有很多障碍阻止我们尽情享有它们。比如，即使有人能唱一首美妙的歌永不完结，那些为之着迷的人必然急着去听，他们就会互相拥挤，争夺最靠近歌手的位置，而即使这样，他们也不能将听到的永远保留，声音达到他们，便旋即消失了。即使我想看太阳，且能看它时一眼不眨，日落时或乌云遮蔽时它也会抛弃我，另有许多别的事也会扰乱我看它时的喜悦，所以它是会违我的意失去的。而且，即便我总能看到灿烂之光，听到美妙之声，既然是和野兽共享它们，这又于我何益呢？

但真理和智慧之美，对坚定地意愿享有它的意志，却不会为听众的急切造成的拥挤所消损。它不与时间并逝，也不随地而迁。黑夜不遮盖它，阴影不隐藏它。身体的感官不能知觉它。它对全世界归向它，并爱戴它的人都是邻近，对他们所有人永恒在场。它不在任何地方，但对每一地都在场。它从外警告我们，在内教导我们。它使所有看见它的人变好，却没有人能使它变坏。没有人判断它，但离了它无人能正确地判断。所以，这一人们藉着成智慧，并对别的事物(不是对它)作判断的真理，好于我们的心灵，显然是无疑的。

十五、比理性更优越的上帝确然存在

39. 你承认过，若我证明高于我们心灵的东西存在，你就会以之为上帝，只要别无更高者。我也接受了，并说若我证明高于我们心灵的东西，那就足够了。若有比真理更完美的东西，那就是上帝；若无，则真理本身就是上帝。无论哪种情况，你都不能否认上帝存在，而这正是我们俩讨论的问题。也许你记得，根据我们在信仰中接受的基督教训，智慧有一位父。[11]但请记着我们在信仰中接受的另一点：那由

永恒之父所生的智慧与他是同等的。不过这不是我们现在要争论的，我们必须坚信它。确有上帝，且他的存在真实无上。现在我们不再是仅以断然的信坚持这一真理，而是取得某种虽很肤浅，但正确无误的知识了。这已足够使我们阐明与问题相关的别的事，除非你有异议。

埃：我如此欣喜，以至于无法以言语表达。我接受你所说的，甚至要呼喊这是最确实的。但我在内心呼喊，希望能被真理本身听见并依于它。因为我认识到，它不只是众善之一，它是至高之善，使我们有福的善。

40. **奥：**很好。我也大为欢喜。不过我要问你，我们已是幸福睿智的吗？还是只在朝向它们的路上？

埃：我想只是在途中。

奥：那么你如何知道这些使你喜不自胜的真理呢？你如何知道它们属于智慧呢？一个愚人能知道智慧吗？

埃：只要他尚是愚人，便不能知道智慧。

奥：那么或者你是睿智的，或者你尚不知道智慧。

埃：我还不是睿智的，但我也不会说我是愚人，既然我知道智慧。我不能否认我知道的那些事是确实的或者是属于智慧的。

奥：埃伏第乌斯啊，你难道不承认不义的人是不义，不审慎的人是不审慎，不节制的人是不节制的吗？对这些事还有怀疑的余地吗？

埃：我承认一个人若不义，他就是不义的，至于审慎和节制，我也会这么说。

奥：这样，一人若不是睿智的，他岂不是一愚人[12]吗？

埃：是的，我也承认，一个人若不是睿智的就是一愚人。

奥：那么，你是哪一种呢？

埃：随便你怎么叫吧。我决不会说我是智慧的，既然从我刚才承认的，我明白必须承认自己是愚人。

奥：那么一个愚人能知道智慧。因为如我们以前所说，除非智慧的

观念存于你心中，你不可能确知你意愿智慧且应该如此意愿。而同样真实的是，你一一回答我的问题时所说的事正属于智慧本身，而你理解它们便觉欢喜。

埃:正是如此。

十六、智慧伪装成包含在世上一切事物中的数，向探寻者显现自身

41. **奥**:当我们勉力以求变得智慧时，难道我们不是竭尽所能使整个灵魂专注于心灵获得的东西，使自己稳扎于那里，以便不再欢喜困于瞬息之物的私善，而是抛却一切时空牵连而把握始终同一的东西？正像身体的整个生命就是灵魂，灵魂的有福生命即是上帝。只要我们这样全心力求，当我们如此行时，便是上路了。这些真实确定的善，甚至现在就在这暗路上闪光，叫我们为之欢喜。经上岂不是记着智慧对前来寻找她的钟情者正是如此吗？“她在他们的路上和蔼地向他们显现，并以一切照顾来迎接他们。”(《所罗门智训》6：16)无论你朝向哪里，她都像经上所记的那样对你说话。当你沉沦于外在之物，她便正以这些事物的形状使你向内心返回，她让你能看到，任何使你喜欢并吸引你感官的有形之物都有数目。这样你就会问数目从何而来，于是就返回内心，你就会理解，你既不可能赞许，也不可能非难你以身体感官知觉的任何东西，除非你将内心已有的美的法则作用于身外所见的美丽事物上。[13]

42. 试想天、地、海以及其中每一在上发光、在下爬行之物，每一飞行或游动之物。它们有形状，因为它们有数目。若除去其形状和数目，它们就什么也不剩了。所以它们的存在与数目得自同一源，因为只是它们有数目，它们才有存在。

塑造各种形体的工匠也是用技艺中的数来构造作品的。他们用双

手和工具根据内在心灵的光外在地构造作品，使其臻于完美。感觉将作品交与内心判断，后者看到在其之上的数目，便觉欢喜。

试问是什么运用着工匠的双手，是数目，因为工匠也是根据数目运作着。现在去掉他手中的工作和心中的构思，想象他为了快乐而运动身体，你会把那叫做“舞蹈”。请问舞蹈中是谁给了快乐，数目会回答：“是我。”

请看静中物体之美，它的数目留于一个位置，再看动中物体之美，它的数目随时而变。请进到这些事物所由来的技艺中，寻找时间和位置吧，你会发现既无时间，也无位置，因为是数目寓于它之中；它的领域不局限于空间，它的年岁也不以光阴计算。那些想成为工匠的人开始学习技艺时，其身体是在时空中运动的，但他们的心灵只在时间中，也就是说，他们随时间的增长变得熟练。

现在请越过工匠的心灵去看永恒的数目吧。智慧自身会从它和真理的圣所对你发出光芒。如果你脆弱的视力不能承受它的光辉，就把你心灵的眼转回到那智慧和蔼地向你显现的路上吧。但请记住你只是暂且推迟，在你更强壮健康时还要再寻视。

43. 噢智慧，纯洁心灵最甜美的光！那些弃绝你的引领而在你留下的足迹上盘桓的人，那些爱你用来做表达的事物而不爱你自己，忘了你正告诉我们的是什么的人有祸了。因你不停地告诉我们你多么伟大，怎样伟大，你以每一造物的美对我们说话。某种程度上，甚至一个工匠都以其作品的美在对欣赏它的人说话呢，他请他们不要全神专注于制作出来的物体形象，而要看到形象背后，带着情感想到制作它的人。那些爱你的造物而不爱你的人，正像人去听演说家智慧雄辩的演讲，却迷于他声音的魅力和言词的结构，而忽视了最重要之事：他的言词意指的意义。

那些背离你的光而高兴地拥抱自己的黑暗的人有祸了。他们背向着你，肉体的工作，就像他们自己的阴影，使他们陶醉，[14]然而即使在那时候，那使他们快适的东西上也有你的光的某种照射。但人若爱阴影，灵魂的眼就变得越弱，越不能仰望你。所以当他在黑暗中游荡得

越来越久，便乐于追求虚弱状态下最轻易而就的东西，于是不能看见至高的存在。若有人在他松懈时欺骗他，或在他缺乏时诱骗他，或掳他去折磨他，他便以之为邪恶。但因背弃智慧，他该受这些惩罚，那是公正的，不可能是恶。

44. 任何你能看见的可变之物，若无数目构成的某种形式，不论你以身体感觉还是以心灵凝思，都根本不可能把握它。因为没有数目它就沦为虚无。因此，请不要怀疑，有一永恒不变的形式使这些可变之物不会朽坏，而以一定的运动和各种不同形态度其历程，就像一首歌的各节。这永恒形式本无限制，它虽然广布每一处，却不在空间中延伸，也不在时间中变化。但通过它，一切可变之物得以形成，且与它们的种类相称，实现时间和位置上之数目。

十七、所有好事物都来自上帝

45. 每一可变之物必然也是可赋形的。(既然我们把可改变之物叫做“可变的”，我就把凡可被赋予形式之物叫做“可赋形的”。)[15]但无物能赋形式与自身，既然一物不可能给自己以它没有的东西。所以事物若有一形式，必定是被别的某物赋予形式了。若一物已有某种形式，它就无需再接受它已有的；但若缺少形式，它是不可能从自身接受它本没有的形式的。所以，如我们说过，无物能赋形式给自身。那么，关于身体和灵魂的可变性我们还要多说些什么呢？说过的已足够了。所以，身体和灵魂都是由一永存的不变形式赋予形式的。

关于这形式有一句话说过：“你要将它们更换，它们就改变了。惟有你永不改变，你的年数没有穷尽。”(《诗篇》102：26—27)先知以“你的年数没有穷尽”指“永恒”。还有一句话说这形式，“她在自身永存，却使万物更新”(《所罗门智训》7：27)。由此我们理解万物是由神意统治的。因为每一存在之物若无形式便是虚无，那么不变的形式——

通过它一切可变之物持续存在，以便实现其形式的数目——自身便是统治它们的神意。形式若不存在，它们就不会存在。所以，凡沉凝整个创造并仔细思考过的人，若他循着通向智慧的道路，就会看到智慧在路上和蔼地向他显现，并以一切照顾来迎接他。当他灼热的渴望之喜悦变得愈强，他如此热切地想望达到的智慧就会使他的路途愈美妙。

46. 现在，如果在有存在但无生命，有存在和生命但无理性，以及有存在，有生命，又有理性这三种造物之外，你还能发现别种事物，那你就可以说有一些善事物不是从上帝而来。这三者可以用两个词，即“物体”和“生命”来标明，既然有生命但无理性的，比如低等动物，以及也还有理性的，比如人，都可恰当地叫做“生命”。当然，“生命”一词也用于上帝自身，不过他的生命是至高的生命。物体和生命这两类造物，如我们前面所称，是可赋形式的。既然它们若失却形式便沦为虚无，便很清楚它们是从那一直同一的形式得以存在。所以，善的事物，无论大小，无不是从上帝而来的。因为还有什么造物能比一理性的生命更伟大或比物体更渺小的呢？然而，不论它们多么缺少形式，不论它们多么倾向于不存在，总有一些形式留存其中，让它们以某种方式存在。而留存于有所缺失之物中的任何形式，都是来自于那毫无缺失，也不允许事物的生长或腐败之运动越出其自身数目之律的形式。因此，凡在自然中发现为该受称赞的，不论是值得大称赞或小称赞，都应指向对其造物主的难以形容的无上赞美。你有什么异议吗？

十八、意志的自由虽然可被滥用，但却是好的，是神圣的赐予，既然没有它无人能正当地生活

47. **埃:** 我承认，我很信服于这样证明上帝存在，他能在像我们这样的人的今世生命中得到证明。我也信服一切善都从上帝而来，既然每一存在物都从上帝而来，无论它是有理性、有生命、有存在的，还是只

有生命和存在的，或仅只有存在的。让我们看第三个问题吧，看是否可得解答：自由意志应被算作善事吗？一旦这得到证明，我会毫不犹豫地承认，是上帝将它赐给我们了，且他这样作乃是正当。

奥：你很好地记得我们提议要讨论的问题，又敏锐地意识到第二个问题已经得到解答了。但你该看到第三个问题也已有了答案。你曾说，似乎上帝不该赐给我们意志的自由选择，因为凡犯罪的人都是藉它犯罪。我回答说，除非藉这种意志的自由选择，无人能正当行事，并断言上帝赐给我们自由意志是为了让我们行正当。* 你于是回答说，自由意志，本该像那我们只能正当利用的正义之赐予一样赐予我们。你的回答使我们又经过了曲折的讨论，在其中我们证明一切善事物，无论大小，无不是从上帝而来。但这事实要显得足够清楚，首先得排斥那大不敬的愚笨，因为愚顽人“心里说，没有上帝”(《诗篇》14：1； 53：1)，而我们的理性则要发现相反的明白真理，要尽力承担如此重大之事，但上帝将在这危险的路途上帮助我们。不过，我们本来已确信的这两个事实，即上帝存在和每一善事物都从他而来，既已得到这样完全的考察，这第三件事，即自由意志确当被算作一善事，看来也是显然的了。

48. 我们早先的讨论已弄清楚，身体的本性低于灵魂的本性，所以灵魂是比身体更大之善。当发现身体中之善能为我们错用时，我们甚至也不会说它们不该被赐予身体，因我们承认它们实际上是善。所以，为什么要惊讶于灵魂中也有我们能错用的善呢？既然它们实际上是善，就只能是由那众善之源的他赐予的。

试想一身体若无双手是失去了多么大的善，但人却错用双手行残暴可耻的事。你若看到有人无双脚，会想他的肉身因缺少如此大之善而是残缺的存在，你也不会否认，人若用双脚来伤害别人或辱没自己便错用它们了。我们用双眼看见光并分辨物体形状，它们是身体中最美妙的，所以被看得最高贵；我们也用它们来保证安全以及身体中其他许多

---

* 《订正》I，9，3。

善。可是，人们用双眼行许多恶事，迫使它们服务于贪欲——但你知道，脸面上没有双眼是失去了多么大的善。但有双眼时，若不是上帝，众善之慷慨赐予者，谁赐予了它们呢？所以，正如你认可身体中的善，赞美赐它们的上帝而不顾人的错用，你也应承认自由意志——没有它无人能正当生活——是一神圣的善的赠予。你当谴责那些误用这善的人，而不当说上帝本不该将它赐予我们。

49. **埃**：但是我想你首先向我证明自由意志是一善事，然后我才会承认是上帝将它给了我们，因我承认一切善事都从上帝而来。

奥：在上面的讨论中，难道我没有给出大量的证明吗？那时你承认一切物种、一切有形之物的存在都从万物的最高形式而来，你还同意它们是善。真理自身在福音书中告诉我们，我们的头发也都被数过了。[16]你忘了我们说数目的至上性，它的权能从一端达于另一端吗？把头上的毛发算在众善之列(尽管是属微不足道的小善)，归之于众善的创造者上帝——因最大最小的善都是来自众善之源的他——却怀疑自由意志是否是善，这是何等悖谬啊！连过着最恶生活的人也承认没有自由意志无人能正当生活！告诉我吧：我们不具备也能正当生活的东西和我们没有便不能正当生活之物，哪个更是善？

埃：请不要说了，我为自己的瞎眼感到羞耻。谁会怀疑那没有它无人能活得正当的东西为优越呢？

奥：你会否认一独眼人能正当生活吗？

埃：那样以为真是疯了。

奥：你既以为一只眼是身体之善，而失去它并不能阻止我们正当地生活，那你难道不认为没有它无人能正当过活的自由意志是善吗？

50. 试想无人能错用的正义，它与灵魂的所有德行一起，都被算作属人的最高之善，因它们构成了正直可敬的生活。无人能错用审慎、刚毅或节制，正确的理性在它们中掌权，正如在你提到的正义中一样；没有这理性，它们甚至不可能是德行。无人能错用正确理性。

十九、 善的三等级：大善、中等之善、最低之善；意志的自由是一中等之善

因此，这些德行是大善。 但你必须记得甚至最低之善也是从众善之源，即从上帝得其存在的。 这是我们以前的结论，你也多次欣然同意的。 那么，人藉着正当生活的德行是大善；各种物体之美，因人没有它也能正当生活，是最低之善；而灵魂的能力，因没有它无人能正当生活，是中等之善。 德行是无人能错用的，而其他的善，包括最低的和中等的，都既能正当地也能错误地运用。 德行不可能被错用，因它的功能就是正当地运用那可能被错用之事，而人若正当用它，便不会用错了，所以上帝的仁慈实在慷慨、丰富，不仅馈赠了大善，且有最低的和中等的善。 大善比之中等之善，中等之善比之最低的善，更让他的仁慈值得赞美；而他创造了所有的这些善，而不是只创造了一些善，也因此更值得赞美。*

51. **埃**：我同意。 但还有一点不明白，我们既看到自由意志或者正当或者错误地运用其他事物，它自身如何包括在为我们所用之物中呢？

奥：这与我们靠理性知道一切所知的，而理性本身又包括在我们以理性所知之物中，正是一样。 你忘了在我们讨论自己藉理性知道什么时，你承认过我们藉理性知道理性自身么？ 所以不要惊奇，尽管我们以自由意志用别物，我们也以自由意志用自由意志本身，正如理性知别物也知自身。 同样，记忆不仅把握我们所记的一切别物，而既然我们不会忘自己有一记忆，那它也把自身留存于我们中。 它记别物也记自身，或者说，通过记忆我们不仅记得别物，而且记得记忆自身。

52. 因此，当作为中等之善的意志忠于那共同的而非私人的不变之善——也即是真理，关于它我们已说了许多，但还完全不够——人便有

---

* 《订正》I，9，4。

一幸福的生活。而幸福生活，也即灵魂忠于不变之善的情态，乃是人固有的、主要的善。它包括无人能错用的所有德行。德行虽然是人心中最大、最重要之事，却不完全是公共的，而为拥有它们的个人单独所有。但真理和智慧是为一切人共有的，所有睿智、幸福的人乃是靠忠于真理和智慧而成就。无人会因别人的幸福而幸福，即使你仿效别人以求幸福，也不过是渴望从别人得福的途径得福，也即是从人和你共有的真理得福。无人靠别人的审慎变审慎，靠别人的刚毅得刚毅，或靠别人的节制变节制，靠别人的正义成正义。倒是，你调整你的灵魂要靠德行不可改变的原则和光，它们乃不朽地居于共同真理和智慧中，而你效法的有德行的人正是这样调整他的灵魂，使它符合那些原则。

53. 所以，当意志忠于公共的不变的善，便会得到属人的最大、最重要之善，尽管意志本身只是中等之善。但若意志从共同不变之善转回到它自己的私善，或外在的或低下的事物，它就犯罪了。它想作自己的主，便会转向自己的私善；热衷于别人的事或与己无关的事，便会转向外物；以身体快乐为乐，便会转向低下的事。一个人这样变得骄傲、好奇、贪纵，他就被另一种生活所攫取了，与更高的生活比，这就是死。但即便这种生活也是由神意统管着的，神意使万物各从其位，使每人各得其所。

因此，罪人所求的善，决不是恶事，被我们列为中等之善的自由意志也不是恶。所谓恶，是意志背弃不变之善而转向可变之善。既然这转向不是被迫的，而是志愿的，它受痛苦惩罚便是公义、应该。

二十、意志从不变之善转向短暂之善的运动既是恶的，便不是从上帝而来

54. 也许你要问使意志从不变之善转向可变之善的运动的缘起是什么？尽管自由意志本身因为没有它无人能正当生活而被当作善，意志的这运动显然是恶的，因那背离主上帝的运动无疑是罪恶。我们肯定

不会说上帝是罪的原因，而这运动也非来自上帝。但是它从何而来？如果我告诉你我不知道，你可能要失望了，但这却是真实的。人是不可能知道虚无的东西的。

只是你必须坚信：你知觉、理解，或以任何方式知道的每一善事，都从上帝而来，因你所遇的任何自然都是从上帝来的。*所以若你看到任何有度量、数目和秩序的事物，要毫不犹豫地将它归于上帝的技巧。如果你取走所有度量、数目和秩序，便绝对只剩虚无了——即使留有原生形式，其中你既发现不了度量，也发现不了数目或秩序(因为它们所在之处便有一完整形式)，你也必须取走，因为若完成的形式是善，原生形式也并非全无善。这样，如果你取走了每一善，便绝对剩下虚无了。但每一善都从上帝而来，所以一切自然无不是从上帝而来。另一方面，每一缺陷都从虚无而来，而那我们承认为罪恶的转向运动，就是一种缺憾之运动。现在你可看到那运动从何而来，你可肯定它不是来自上帝。

既然那运动是志愿的，它就在我们的控制之下。若你畏惧它，就不会意愿它；若你不意愿它，它就不会存在。拥有一种生活，其中你不意愿的事都不可能发生，这不是莫大的安全么？既然我们志愿堕落时不可能志愿爬起来，请让我们带着完全的信，抓住那已从高天伸向我们的上帝的右手吧，那就是我们的主耶稣基督。**让我们以坚定的望等待他，以热切的爱渴慕他吧。我想，如果你认为需要更仔细地讨论恶之起源，让我们将它搁到另一次讨论。

埃：我服从你的意志，搁置这一问题。我认为我们还没有充分考察它。

注 释

[1] Robert P.Russell的译本(Saint Augustine, The Teacher, The Free Choice of the Will, Grace and Free Will, Washington, 1968)作“在你内心点亮你”，并加注说：“关于光照及

---

* 《订正》I，9，4。

** 《订正》I，9，4。

其与教师在学习中角色的逻辑对应的学说，在《论教师》(De magistro)中已经有结论。虽然奥古斯丁是受了新柏拉图派以及圣经资源二者的激发，但其学说所拥有的独创性不可还原为希腊哲学中任何经典的认识论。对此，……请参吉尔松，《圣奥古斯丁的基督教哲学》(同前引)第77—96页。”

[2] 参本书I，2，4。

[3] 奥古斯丁开始以理性辩证法，通过真理的存在和本性证明上帝的存在。在其别的著述中，都没有这么公开、详细地处理这一问题。关于像这里所显明的确定性问题与上帝之存在的联系，参吉尔松的《圣奥古斯丁的基督教哲学》(同前引)第18页。

[4] 虽然早在加西齐亚根时期的著作中(《论幸福生活》2，7；《独语录》II，1，1)就有体现，但这里是奥古斯丁第一次正式表述他自己的论证：基于亲身存在的直接明白性以反驳怀疑论者。同样的表述见于后来的《论真正的宗教》(De vera religione)39，73，《论三位一体》(De Trinitate)XV，12，21(中译本第420—422页)，以及《上帝之城》XI，26(中译本中册第103页)。虽然这论证很容易让人联想到笛卡儿的“我思故我在”，但也不得不注意它们的巨大差别。

[5] 参《传道书》七章25节。奥古斯丁所引用的《圣经》盖七十子希腊文本。

[6] 拉丁词errare的本来意思是“偏离道路；迷路”，但通常的引申意义则包括道德的与理智的错误(erratum)。

[7] 奥古斯丁早期对话录《论秩序》中对数的处理体现了毕达哥拉斯派的影响，那里给“数的科学”一种在知识秩序中的优先性(II，18，47)。他的布道词和圣经解说则体现了圣经对其关于数的观念的影响，那个时代的态度为数的神圣方面着迷，一些创造性的阐释常让后人觉得奇怪。

[8] II，7，16—19。

[9] 奥古斯丁早期从理性论证证明上帝存在的努力，看来似乎要排斥对这段话的存在论上的解释。因为，若人的理智在今生享受上帝的一种自然、直观的形象(vision)，则上帝的存在既不可能是信仰的对象，也不可能是理性证明的对象。在《创世记字解》(De Genesi ad litteram)(12.27—28，55—56)中，他承认上帝的形象为摩西和圣保罗所见到，但后来则完全拒绝这种观点。参《论三位一体》II，16，27(中译本第87—88页)。

[10] 在《论基督教教义》(De doctrina christiana)(2.40)中详细阐明的奥古斯丁基督教人论的理论原则，部分来源于这种真理观念：真理属于所有人，因为它不属于任何人。

[11] 这里奥古斯丁暗指以“智慧”言及神子的习惯做法。参《哥林多前书》一章24节：“基督总为上帝的能力，上帝的智慧。”

[12] 拉丁语sapiens(智慧，睿智)与insipiens(愚人)有字面上的联系，正如“义”与“不义”，“审慎”与“不审慎”，“节制”与“不节制”。

[13] 还是一个摩尼教徒时，奥古斯丁就写了一本论美的书《论美与适宜》(De pulchro et apto)，此书在他写作《忏悔录》时已佚失(IV，13，20)(中译本第64页)。这里的讨论明显体现出对普罗提诺《论美》的依靠，参《九章集》(Enneads)I，6，9。

[14] Robert P.Russell英译本(The Teacher，The Free Choice of the Will，Grace and Free Will，Washington，1968)作“把他们锁缚”，并注释说：“这显然在暗用柏拉图《理想国》卷七中‘洞穴比喻’的典故。”

[15] 在《创世记字解》中，奥古斯丁说，上帝通过单个行动同时创造了“未有形式的质料”与“形式”两者，前者是在先的，仅仅是指本性上的而非时间上的在先性(I，15，29)。

[16] 参见《马太福音》10：30。

卷　三

一、 意志离开上帝的运动是如何产生的？

1. **埃**：自由意志属于善事，且不在其中最小之列，已令我满意地得到证明了，因此它是上帝赐予我们的，这一赐予乃是正当。 如果你认为现在时候合适，我想要你说明意志从共同不变之善转向自己的善或一切可变的其他之善或低等之善，这一运动的原因是什么。

奥：知道这事，有什么必要呢？

埃：因为如果意志是这样赐予我们，以至于它这一运动乃是自然的，那么它必然转向可变之善，而本性和必然决定的行动是无可指责的。

奥：你喜不喜欢这运动？

埃：不喜欢。

奥：那你责备它。

埃：当然。

奥：那么你是责备灵魂的一无可指责的运动。

埃：不，我正是不知道灵魂抛弃不变之善而转向可变之善是否有可指责之处。

奥:那么你是责备你所不知的。

埃:不要抓住一句话诡辩。我说“我不知道是否有可指责之处”是指那无疑该指责的东西，而所谓“我不知道”无非意味说怀疑如此明白之事真是荒谬。

奥:请注意这一最确实之理，它使你这么快就忘了适才说过的话。若运动由本性或必然而存在，它决不会是可指责的。但你坚信这运动是可指责的，认为怀疑如此显然之事正是荒谬。那么你为什么断言，至少是试着宣称在你看来明显是虚假的事呢？这是你自己说的：“如果意志是这样赐予我们，以至于它这一运动乃是自然的，那么它必然转向可变之善，而本性和必然决定的行动是无可指责的。”既然你确信这运动是可指责的，你该已经相当确信意志不是以这种方式赐予我们的。

埃:我说过这种运动该受指责，所以不喜欢它，我确信责备它是正当的。[1]但是，当这一运动使灵魂从不变之善转向可变之善，若这运动是灵魂的一种本性以至于它必然这样运动，我否认灵魂该受指责。

2. **奥**:你承认这运动显然该受指责，但是它是谁的运动呢？

埃:我看它是在灵魂里，但不知道它是谁的运动。

奥:你肯定不会否认灵魂是被这运动移动的。

埃:不会。

奥:那你否认使石头移动的运动是石头的运动吗？我所说的运动不是指由我们或其他力量造成的运动，比如将石子掷入空中，而是石头因自身重量落向地面的运动。

埃:我不否认石头落向最低点的运动是石头的运动。但它是一个自然的运动。若灵魂也有这种运动，那它的运动也是自然的。而若它是被自然地移动，就不能公正地谴责它；即使它是移向恶的，也是为自身本性所迫。然而，既然我们不怀疑这运动该受谴责，就绝对必须否认它是自然的，所以，它不同于石头的自然运动。

奥:我们前两次讨论有什么成效吗？

埃:当然有。

奥:你肯定还记得第一卷中，我们一致认为只有心灵自己的意志才能使它成为贪欲的奴隶。[2]优越于它或与它平等的，不可能强迫它那样，因那是不义，而低于它的也不可能强迫它，因那是不可能的。只剩下一种可能，即意志从喜爱造物主转向喜爱其造物这一运动属于意志本身。所以，若那运动该受指责——你说过怀疑这点乃是荒谬的——那它不是自然的，而是志愿的。

意志的这运动属于意志，正如那下落运动属于石头，在这点上说二者是相像的。但在另一方面二者是不相同的：石头无能力阻止其下落运动，但意志只有在自己意愿如此时，才抛弃更高的而喜爱更低的事物。所以石头的运动是自然的，但灵魂的运动是志愿的。若有人说石头因其重量落下是在犯罪，我不只会说他比石头本身更愚蠢；我会认为他完全疯了。但灵魂若抛弃高越的转而喜爱低下的，我们会指控它犯罪。现在我们承认这运动只属于意志，它是志愿的因而是可指责的；这一论题之有益教训无非是责难、阻止这运动，以救我们的意志脱离向暂时之善的堕落，转而喜爱永恒之善。因此，有什么必要问使意志从不变之善转向可变之善的这运动的缘起呢？*

3. **埃:**我看你说的是真的，也有点理解了。我最确定最深切地感到，我有一个使我驱向喜爱某物的意志。若我藉以选择或拒绝的意志不是我的，真不知什么可叫做我的。如果我用我的意志行恶事，除了我自己，谁当负责任呢？善之上帝造了我，而我除非通过我的意志不能行善，所以很清楚意志是仁慈的上帝赐予我让我行善的。若意志的运动不是志愿的，不在自己掌管之下，人依意志而摇动，或朝向高越之物或朝向低等之物，便既不会因前者值得赞扬，也不因后者该受指责。进一步讲，警告我们要忘却低等之事而力求永恒之物，弃恶而从善，也毫无意义了。但是，谁要以为不应当这样劝勉我们，就该从人类中放逐出去。

---

* 《订正》I，9，3。

二、 上帝的预知与人的自由矛盾吗?

4. 这些既是真的，我就很不明白，既然上帝预知一切未来之事，我们如何不是必然犯罪。否认上帝之预知，说有些事能在上帝预知之外发生，乃是亵渎，且完全是疯狂。所以必须要预设上帝预先知道亚当要犯罪，任何像我一样承认上帝预知一切未来之事的人，都必须同意这一点。现在，我不说上帝本不该造他——因上帝造他为善的，他的罪于上帝无损，上帝不仅造他为善，且创造他以彰显自己的慈爱，惩罚他以彰显自己的公义，拯救他以彰显自己的怜悯——但我要说，既然上帝预知他会犯罪，他之犯罪是必然要发生的。那么，当这样不可逃避的必然存于意志里，它如何是自由的?

5. **奥**:你已叩到上帝怜悯的门了，愿它在这里，为叩门的人开启。然而，我想大多数人为这问题所折磨，无非因为他们没有虔敬地询问，他们急于自谅，而不是忏悔罪恶。有些人乐于相信并无神意统管人事。他们将身体和灵魂委于偶然，任凭自己让贪欲捶打、撕碎。他们不信神的审判，以为幸运会使他们逃脱控告。他们把“幸运(女神)”刻画为瞎眼的，意想他们比作为他们统治者的幸运更好，或者他们自己也受着同样盲目的煎熬。可以完全合理地承认这些人做一切事都靠偶然，既然无论他们怎样行，都会堕落。[3]我们在第二卷中已充分驳斥了他们最愚蠢疯狂的错误。[4]

另一些人，虽不至于鲁莽到否认神意统领着人的生活，但他们宁愿选择邪念，相信神意是软弱、不公，甚或是恶的，而不愿以谦卑的祈祷认罪。假如这些人在想到至上、公义、全能的上帝时，令自己信服：上帝的慈爱、公义和权能远远大于、高于他们能想到的任何事物。假如他们省乎自身，理解到即使上帝造他们为较低之物，也应当感激他。这样他们的意识的每一骨头和骨髓便会呼喊：“我曾说：‘主啊，求你怜恤

我，医治我的灵魂，因我得罪了你'。”(《诗篇》41：4)如是，神的怜恤便成为可靠的道路，引他们通向智慧，而他们不会因有新发现而倨傲，也不会因失败而气馁。他们的新知只是准备让他们看见更多，他们的无知则让他们更耐心地求真。我确信你已相信这点了。不过我还要使你看到，一旦我已回答一些基本问题，便能轻松地回答你的难题。

三、上帝的预知并不排除人有犯罪的自由

6. 无疑，使你困窘的问题是：说上帝预知一切未来之事，与说我们犯罪是凭靠意志，而非凭靠必然，这两个命题如何是不矛盾的、一致的？你说过，若上帝预知某人将犯罪，那他犯罪便是必然的。但如果这是必然的，那么关于是否犯罪意志便别无选择。既然存在这无路可逃的既定的必然性，所以你怕这论证迫使我们在下列两者中必居其一，或者得出异端的结论，即说上帝并非预知一切未来之事；或者，如不接受这结论，就必须承认犯罪乃因必然，非因意志。这难道不是困扰你的问题吗？

埃:这正是困扰我的问题。

奥:所以你认为上帝预知的任何事都必然发生而非因意志而生。

埃:正是。

奥:注意。请察看你自己的内心，然后告诉我，你明天将有何种意志：行正当的还是犯罪的意志？

埃:我不知道。

奥:你想，难道上帝也不知道么？

埃:决不是。他显然知道。

奥:那么，如果上帝预知你明天意愿什么，且预见所有人将来的意志，不论是现在活着的还是将来活着的，他无疑也预见他将怎样对待义人和亵渎者。

埃:显然，如果我说上帝预知我的一切行动，更能自信地说他预知

他自己的行动，他绝对确实地预见他将怎样行。

奥:你难道不怕人会反驳说，对于一切他将做的事，上帝自己也将是出于必然，而非以其意志而行？ 你毕竟说过，任何上帝预知之事乃必然发生，而非出于意志。

埃:我那么说时，只是想到他的造物中发生的事，而没有想他自身之内发生的事，因后者不会现身为存在者，而且是永恒的。

奥:所以上帝不干预任何造物？

埃:他已一劳永逸地确立了统治他所造宇宙的方式，不再用意志的行动来管理任何事。

奥:难道他不使任何人有福？

埃:他显然会。

奥:那么人有福便是他之所为。

埃:对。

奥:假设你一年后将有福。 这意味着一年后上帝将使你有福。

埃:也对。

奥:且上帝今天知道他一年后将做的。

埃:他一直预知这事，所以我承认他现在预知它，若它确实要发生。

7. **奥:**那么显然你不是上帝的造物，或则，你的幸福不在你之内产生？

埃:但我是上帝造的，且我的幸福在我之内产生。

奥:那么上帝给你的福是必然而生，不靠意志。

埃:他的意志是我的必然。

奥:如果这样你将是违你的意而有福。

埃:若我有权能变得幸福，我会马上有福。 现在我就意愿是有福的，但我不是有福的，既然使我有福的正是上帝，我自己不能做到。

奥:真理通过你说得多清楚！ 你不能不认为，在我们权能之下的唯一的事就是我们能做我们正意愿的事。 因此，无物像意志本身这样在

我们的权能之下，因它几乎在我们决意的即刻就能上手而行。* 所以我们能正确地说，“我们必然变老，非因意志”；或“我们必然变衰弱，非因意志”；或“我们必然会死，非因意志”，以及其他这类事。但谁会疯狂到说“我们不以意志意愿”？因此，尽管上帝预知我们将来意愿什么，但这不意味着我们不以意志意愿。

当你说，你不能够使自己有福时，你说起来好像我是否认这点似的。其实完全不然，我只是说你变得有福时，将是与你的意志一致，而不是违你的意。仅因为上帝预知你将来的幸福——除非上帝预知，无物能产生，否则便不能算是有预知——并不意味着说你将是违你的意而有福，那完全荒唐，远离真理。所以，上帝的预知，甚至在今日便确知你将来的福，却并不取消你要有福的意志；同样，你的可指责的意志(假如你确有这样一个意志)也并不仅因为上帝预知到你将有它而不再是这一意志。

8. 有人会这样争辩：“如果上帝已预知我未来的意志，我将意愿他所预知的便是必然，既然无事不照他所预知的发生。但若这是必然，那就必须承认我意愿它是出于必然而非靠意志。”多么浅见，多么蠢不可奈啊！若上帝预知的意志被证明为根本不是一个意志，这才真是有事情不照上帝预知的发生了。我不想提这人所说的同样荒谬的我意愿它便是必然云云，他是想以必然取消意志。因为如果他之意愿出于必然，并非意志，他如何意愿呢？

假使他换一种说法，说既然他之意愿本是必然，他的意志就并不在他自己的权能之下。这便正碰上刚才你的那个问题了，即在我问你是否将是违你的意而有福时。那时你回答说若你有权能，便会已经是有福的，你说你有这意愿但并无权能。我答道，真理已通过你说出来了。因只有当我们意愿某物时它也不存在，才能说它不在我们权能下；但若我们意愿时仍缺乏意志，则我们实际上并没有意愿。而如果我们意愿时并没有去意愿乃是不可能的，所以有所意愿的人都有意志；

---

* 《订正》I，9，3。

而且若我们意愿某物时它便出现，它就在我们的权能之下。所以说若意志不在我们权能之下，它就不会是一个意志。而既然它在我们权能之下，我们对它就是自由的。我们只对自己有权拥有的东西才是自由的，而我们拥有的东西不可能是空无。

于是，我们既相信上帝预知一切未来之事，又相信我们意愿一切我们所意愿之事。既然上帝预知我们的意志，他预知的这意志便会存在。所以，一定有一个意志，因它是他所预知的。而且它只有在我们权能之下才是一个意志。所以，他也预知这权能。这必然得出，他的预知并不取消我的权能，实际上使我有权能这一点更为确实，因他预知我会有，而他的预知永不会错。

埃:现在我承认上帝预知的一切都是必然要发生的，而且承认，他预知我们的罪时，让我们的意志仍是自由并在我们的权能之内。

四、上帝知道人将要犯罪，这并不是罪的原因。因此惩罚犯罪乃是公义

9. **奥:**那么烦扰你的是什么？或许你忘了我们第一次讨论的结论？你否认任何事物，不论比我们优越、平等或低下，都不能强迫意志，而我们犯罪乃是出于自己的意志？

埃:我当然决不会否认。但我还是必须承认不很明白，上帝对我们的罪的预知，如何与我们具有对罪之自由选择相一致。因我必须承认上帝是公义的，且有预知。我想知道的是，惩罚必然发生的罪怎么能是公义的，或上帝预知的事怎样不是必然发生，或造物中必然发生的如何不应当归于造物主。

10. **奥:**你为何认为我们的自由选择与上帝的预知相矛盾呢？因它是预知，还是因它是上帝的预知？

埃:因它是上帝的预知。

奥:如果你预知某人将犯罪，他不必然会犯罪，是吗?

埃:事实上他会。除非我确实预知某事，否则就根本不是预知。

奥:那么不是因上帝之预知他的罪才为必然，而是因任何预知，既然若非确实预知某事，便根本不是预知。

埃:我同意。但你说这些是想说什么?

奥:除非我错了，你不会仅因为你预知某人会犯罪就强迫它犯罪。你的预知也不会强迫他犯罪，即使他无疑会犯罪——因为否则你的预知不会是真的。所以，若你的预知与某人犯罪之自由一致，你便预知到他将以他自己的意志所行的，那么，上帝也不强迫人犯罪，即便他预见他们将以自己的意志犯罪。

11. 那么难道我们公义的上帝不能惩罚他的预知没有强迫使之发生的事么?正如你的记忆记得但不强迫过去已发生的，上帝的预知也不强迫将来的事发生。正如你想起你已做的事但并不做所有你想起的事，上帝预知他引起的一切事但并不引起他预知的一切事。他不是恶的原因，而是公义的报应者。因此，你必须理解上帝公义地惩罚他预知但不引起的罪恶。若上帝预知人的罪意味着他不应惩罚罪人，那么他也不应当奖赏有正当行为的人，因他也预见他们正当的作为。让我们承认吧:未来之事，没有躲过他的预知的;而一切罪恶，没有不被他的正义惩罚的，因为罪是由意志所行，不是为上帝的预知所迫。

五、上帝该受赞美而非指责，即便他创造了能够犯罪并落到不幸中的存在

12. 至于你的第三个问题，也即造物主如何能不因造物中必然发生的而受指责，[5]这问题并不能轻易压倒应当存于我们心中的虔敬原则，即我们当感谢我们的创造主。即使他已造我们为较低等的，他最丰富的慈爱也要最公正地受到赞美。因为即便我们的灵魂因罪而败坏，也比被变

成可见的光更好、更崇高。而你知道，甚至溺于感官中的灵魂也为这光的高贵大大赞美上帝。因此，不要因有罪的灵魂受处罚而让你在心里说，它们若不存在反倒更好。它们受处罚，只是相较于它们若拒绝犯罪而随之应有的景况。它们的创造主上帝值得人类能献上的最高颂赞，不仅因为他们犯罪时他以公义待他们，而且因他这样创造了他们，甚至罪之玷污也决不能使他们低于有形的光，而即因这光他也得到赞美。

13. 所以你不应说有罪的灵魂若从未存在反倒更好。但我必须告诫你也不要说它们本不应受造成这样。对你能正确想到的任何更好的东西，都可确信上帝——一切好事物的创造者——也已造了它们。当你想到更好的应该已受造，而愿较低的无一受造出，这不是出于正确的理性，而是出于小气的虚弱，这就像你看到诸天而愿地没有创造出来。这一愿望完全不义。

若你看到地已创造出来而无诸天，你就会有理由抱怨，说地本应造成像你所想象的诸天。但既然你已看到，你想要地所依照的原型已创造出来(不过它叫做“诸天”而不叫“地”)，我确信你不会抱怨低等之物，也就是地，也已受造，既然你并未被剥夺更好的。而且，地的各部分这么不同，我们能想象的它的形貌，没有不是上帝已创造了的。若从最肥美之地到最贫瘠之地逐渐一一经历，你决不会鄙视其中任何一地，除非与一更好之地相比较。你的称赞这样逐级上升，于是达到最好之地，你也不会只想要它存在，而别的不存在。整个大地与诸天相距多么遥远！其间又充塞着水与气之自然。这四种元素构成的种类，我们不可胜数，尽管一一被上帝数过。

因此，宇宙中存在的事物，你以理性想不到，这是可能的，但不可能有你用正确的理性想到的事物却不存在。因为你不可能想到什么更好的造物是创造主没想到的。实际上，人类灵魂与它依靠的神圣理念[6]自然地相连。当它说“造这个比造那个更好”，若它所说是真的，且看到它所说的东西，那么它正是在它所相连的理念中看到这真理的。所以，如果它以正确理性知道上帝应已造了某物，让它相信实际

上上帝已这样做了吧，即使它尚没有在上帝的创造中见到。

比如，假设我们不能看到诸天。然若正确理性表明这样的事物应已造出，我们相信它已造出便是正确的，即使我们还没有以自己的眼看到。因为若我们以思想看到某物应已造出，我们只是在那使万物得以做成的理性中看到。真实的理性思想不会使人看到不在那理性中的东西，因凡不在那里存在的便不是真的。

14. 很多人在他们已经以心灵看到更好的事物时却走入迷途，因他们用眼睛在错误的地方寻找它。这就像理解了理想圆形的人，因只有胡桃是他看到的圆形体，而他在其中发现不了圆形就觉恼怒。同样，一些人藉最真的理性看到更好的受造者，它坚定地献身上帝，虽有自由意志但永不犯罪。然后，当他们看到人类的罪，却并不以对罪的悲悯使人停止犯罪，而是首先哀痛人被造出来了。他们说："他应这样造我们，好让我们永以他的不变真理为乐，永不犯罪。"让他们不要哀痛抱怨吧！上帝给了他们意愿的权能，却并没有强迫他们犯罪；众天使就从不犯罪，且永不犯罪。

因此，若你喜好意志十分坚定且不会犯罪的受造者胜过犯罪的受造者，你正是靠正确理性喜好它。而正如你在思想中看重它，上帝在他的安排中也看重它。所以请确信在更高处，在辉煌之诸天存在着这样的受造者，既然创造主以创造他预知会犯罪的事物彰显他的慈爱，他显然也以创造他预知不会犯罪的事物彰显他的慈爱。

15. 那高贵的受造者因永远以其创造主为乐而有永远的幸福，且因永远意愿保守正义而配享这幸福。其次，犯罪的本性也有其适当之位，他因罪失去了幸福，但还没有抛却恢复幸福的能力。这本性又是高于那永远意愿犯罪的本性的。它居于那坚持意愿正义的和那坚持意愿犯罪的之间。它从卑下的忏悔得其伟大。

上帝的慈爱慷慨浩大，他甚至没有不去创造那他预知不仅会犯罪，而且执意犯罪的造物。因歧途之马总好于那只因没有自己的运动和感知而呆在正当之地的石头；同样，一个有自由意志而犯罪的受造者，总

比那唯因无自由意志而不犯罪的受造者更完美。我称道酒为好东西，但指责喝醉的人，然而我看那受指责的醉汉，高于我所称道的酒。同样地，受造物体在自己的位置上得到正当称赞，但那滥用受造物体、离弃对真理之知觉的人，则该受指责。然而比起在其自身之位受称赞的物体，那些被贪婪所败坏的堕落者和醉汉也是更高的，不是因为他们的罪有什么价值，而是因为他们本性的尊贵。

16. 所以，灵魂总好于有形体之物。有罪的灵魂，无论堕落到什么程度，总不会变为有形之物；它绝不停止是一灵魂。因此，灵魂绝不会变得比有形之物还低。如是，最低的灵魂也仍好于光，尽管光居于有形之物的首位。某一灵魂存于其中的身体可以低于别的身体，但灵魂本身不低于身体。

那么，为什么我们不用难以言表的称颂赞美上帝呢？既然他创造了那些坚守正义之律的灵魂，也创造了那些他预知会犯罪，甚至执意犯罪的灵魂。甚至这样的灵魂也优于因为缺少理性和意志的自由选择而不能犯罪的灵魂。而后面这些灵魂仍优于任何有形物体的光辉，而这光辉却为一些人错误地崇拜为至高的上帝。[7]在有形造物的秩序中，从天上的星群到我们头上毛发的数目，每一等级的善事物都是完满地和谐的，只有最无知的人才会说："这是怎么回事？为什么是这样？"——因万物都在其适当的位置被创造。而对灵魂说这样的话更是多么无知啊！灵魂的荣光，不论可能变得多么黯然失色，也远胜于一切有形之物的尊荣。

17. 理性和习惯以不同的方式进行判断。理性依据真理之光，以便正确判断较小的从属于较大的。习惯受合意的习性左右，所以常把被真理显明为低下的判为价值更大。理性给属天之体的荣耀远大于属地之体。然而，哪个属血气之人不是宁愿天上的星星逝去许多，而不愿自己的田野少一棵苗或自己的牧场少一头母牛呢？除他亲爱的人之外，小孩甚至宁愿看到一个人死而不愿他的一只小鸟死，特别是若这个人令他们害怕而小鸟则漂亮又会唱；但是成人则全不在意他们的判断，或至少耐心地等着直到他们的判断能被纠正。同样，也有人为上帝较低的造物赞

美他，因它更适合他们的肉体感官。而至于他更优越、更好的造物，他们有的较少赞美他或根本不；有的试图责备它们或改变它们；有的则不相信是上帝创造了它们。但那些已在智慧之路上大有进展的人，却要以这些人为无知的裁判。在他们能纠正这些无知者之前，便试着耐心地容忍他们；但若不能纠正他们，便全然否弃他们的判断。

六、人宁愿不幸福也不愿不生存

18. 既然如此，认为造物的罪应归到造物主身上就相当错误，即使他预知的事是必然要发生的。所以，当你说发现无法避免将在上帝的创造中必然发生的每一事归于他，在我这方面则发现，无法——也无法发现，因我确信是这样——将因罪人的意志而必然发生的任何事归于他。

有人会说："我宁愿根本不生存也不愿不幸福。"我会答："你撒谎。你现在是不幸福的，而你不想死的理由正是你还想生存。你不想要不幸，但你想要生存。因此，为你所情愿的感恩吧，以便那违你意的能被除去；你情愿生存，但若不幸福则违你的意。若你不为你所意愿过的生活而感恩，便会公正地被迫过你不意愿过的生活。所以我赞美你的创造主的慈爱，因你即使不感恩也拥有你所意愿的；我也赞美你的主赐法之公义，因你不感恩而受你所不意愿的苦。"

19. 于是他可能说："我不情愿死，不是因为我宁愿不幸福也不愿不生存，而是因为我恐怕死后甚至更不幸。"我会答："若你将更不幸乃是不义，你不会那样；但若那是正义，让我们因他的法律这样待你而赞美他吧。"

然后他可能说："为什么我要假设若我更不幸是不义，我就不会那样呢？"我会答："你在自己权力之下，或将不会是不快乐的，或将因不义地统领自身而该得不幸。不然便要假定你愿正义地统领自身而不得。这意味着你不在自己的权力之下，或是别人权驾于你。若无人权

驾于你，你的行动或是情愿或是不情愿的。但不情愿本不可能，因为除非你为别的力量制服，你不可能是不情愿的，但无人权驾于你时你不可能为任何力量制服。而如果是情愿的，你实际上就在自己的权力之下，这便又可用上早先的论证：或者你因不义地统领自身该得不幸，或者你既有所意愿的，就有理由感谢你的创造主的慈爱。”

“所以，若你不在自己的权力之下，其他的东西一定控制了你。它或是较你强的或是较你弱的。若是较你弱的，你顺服它便是你自己的错，你不幸便是正义，既然你愿意就能战胜它。若它是较你强的，它控制你便合于恰当的秩序，你不可能正当地以这一正当秩序为不义。因此我能很正确地说：‘若你将更不幸乃是不义，你不会那样；但若那是正义，让我们因他的法律这样待你而赞美他吧’。”

七、人们即便不幸也热爱生存，因为他们是从至上存在的他而来

20. 然后他可能会说：“我宁愿不幸福也不愿不生存仅是因为我已生存着；若我生存前能就这事得到商量，我会选择不生存而非不幸的生存。现在我虽然不幸还怕不生存，这本身正是我不幸的一部分，因我不是在意愿我应当意愿的。我应当意愿不生存而非不幸的生存。然而，我承认实际上我宁愿不幸福而非不生存。但是，我越不幸福，我这样意愿便越愚蠢；而我越真切地看到我不应当如此意愿，我便越不幸。”

我会回答：“在你自认为看到真理时要谨防弄错。如果你幸福，你显然宁愿生存而非不生存。现在你虽然不幸福且不愿不幸，你还是宁愿不幸福的生存而非根本不存在。那么，请想，为幸与不幸之人同样意愿的生存是多么大的善。你想清楚了，便会认识到：首先，你多么远离至上存在的他，便多么不幸；其二，你越是认为有人不生存比不幸福更好，便越少有望看到至上存在的他；最后，你还是意愿生存，因

你是从至上存在的他而来。”

21. 所以如果你想脱离不幸，请珍视你的生存意志吧。若你越多地意愿生存，就会接近至上存在的他。为你现在的存在献上感恩吧，因为即使你低于那些幸福的人，却比那些甚至无幸福意志的事物优越——很多这样的事物甚至被不幸福的人所称赞。不过，一切事物仅因其存在都值得称赞，因为它们仅因其存在就是善。

你越爱生存，便越渴望永生，于是便更加想望你的情操被陶冶为不再是属世的，不再爱好属世之物。这些属世之物存在前是无，而存在时就从存在消逝，直到再无存在。所以当它们的存在尚是未来，它们不存在，当它们的存在逝去了，它们便不复存在，而当它们开始存在便是开始走向不存在，这样的事物我们怎能希望它们持久呢？

热爱生存之人，则就这些事物之存在赞许它们，而爱那永远存在者。若说他曾在对属世之物的爱中动摇，现在则在对永恒的爱中变坚定。他曾溺于消逝之物，但他将会坚定不移地热爱永久者。于是，他将得到所愿的生存，当他害怕不存在却又因陷于对消逝之物的爱而不能立稳。

所以，你宁愿生存着不幸福而非不生存且成为虚无，请你不要因之忧戚，而要大大欢喜，因你意愿生存，就像是第一步，若你从这开始，追求越来越丰富的生存，就会提升自己，直到至上存在的他。这样你会恪守自己，不会堕落，这种堕落使最低级的存在不再存在，因而使爱这存在的人毁灭。因此，宁愿不生存而非不幸福的人别无选择，只能是不幸，既然他不能不生存；但爱生存甚于恨不幸的人，则能通过越来越忠于他所爱的来除去他所恨的。因一个人开始享有对于人这样的存在乃为完满的生存，便不可能是不幸福的。

八、无人自由地选择不生存，甚至自杀者也是如此

22. 请注意，说“我宁愿不生存也不要不幸福”是多么荒唐、不合

逻辑。人说“我宁愿这而非那”时是在选择某事。但不存在并非某事，而是虚无。因此，你选择不存在不可能是适当的，既然这时你所选择的并不存在。

也许你要说，尽管你是不幸福的，事实上你还是意愿生存，不过你不应当意愿生存。那么你应当意愿什么？你说，“不生存”。好，若它是你应当意愿的，它一定是更好的，但不存在的东西却不可能是更好的。因此，你不应当意愿不生存，阻止你意愿它的想法，比你觉得应当意愿它的信念，更接近真理。

而且，人选择追求某物若是正确，达到时他就会变得更好。但任何不生存的人是不可能变得更好的，所以人选择不生存不会是正确的。我们也不应被那些为其不幸驱使而自尽的人的判断所左右。他们或以为死后会更好，那样便与我们的论点无任何冲突(不管他们想得对不对)；或者以为自己死后会成为虚无，这样我们更无理由因为他们而烦恼，既然他们错误地选择了虚无。若我问一个人选择什么，他答“虚无”，怎能设想我会赞同他的选择呢？选择不生存的人显然在选择虚无，即使他不承认这点。

23. 我坦率地告诉你我对这整个问题的想法吧。我看自杀的人或想死的人并不真觉得他死后不存在了，不论他意识中的意见怎么想。意见不论真假，都与理性或信仰有关；但感觉则得力于习惯或本性。意见和感觉是能相左的，这从我们常常相信该做一件事，却喜欢做正相反的事就很容易看到。有时感觉比意见更接近真理，这是当意见在错误中，而感觉则出于自然时。比如病人常喜欢饮凉水，这对他有好处，即使他相信这对他是致命的。但有时意见比感觉更接近真理，比如当一个人的医学知识告诉他冷水有害而事实上真有害，尽管喝起来却很畅快。有时二者都正确，比如当一人正确地相信某物有益，且发现它也令他愉快。有时则二者皆错，比如当一人相信某物有益而实际上却有害，而他也喜欢它，不愿舍弃。

正确的意见常常纠正错误的习惯，错误的意见则常常扭曲正直的天

性，理性的辖制权力也是这样大。因此，相信自己死后不存在的人被他不能忍受的苦恼驱使，全心求死，他选择死亡并紧攥它。他的意见是完全错误的，但至于他的感觉，则纯然是对宁静的自然欲求。拥有宁静的事物不会是虚无，实际上比骚动的东西更为大。骚动激起人一种激情反对另一种激情，宁静则有恒常，这是那存在的最明显特征。

所以求死的意志不是欲求不存在，而是求宁静。当人错误地相信他将会如所求而不存在，本性上却是在欲求宁静的存在，也即是欲求更高的存在。所以，正如无人能欲求不存在，也无人不应为他生存着而感谢创造主的慈爱。

九、罪人的受苦是受造秩序之完美的一部分

24. 也许有人会说："全能的上帝若想让一切造物处于这样一种秩序，使无物会是不幸，本应不是十分困难或麻烦的。若他是全能的，便不可能没有这样做的权能；若他是善的，便不会吝啬给其造物幸福。"

我要回答说，造物的秩序是以公义的等级从最高级到最低级。说造物中某物应是别样或完全不应存在，纯粹是恶意。想要一物像优于它的别物，这是错误的。因优越之物已这样存在，它既是完全的，有所加增便是错误。因此，说"这物应像那物"的人或是想给完满优越之物有所加增，这样他便是不节制、不义；或是想消灭较低的造物，于是他就是邪恶、嫉恨。

若有人说"这物应不存在"，这也是邪恶、嫉恨，既然他愿不存在的事物尽管低下，却显然值得赞美。比如，有人说"月亮应不存在"，自己却无论如何要承认(否则只能是愚蠢、强辩地否认)，远逊于月亮的灯光在它自己的等级上也是美好的；它装点地之黑暗，在夜间有用处；因这些原因它在自己的较小等级上值得赞美。既然他不会让自己犯傻说灯光应不存在，他却要说月亮应不存在，怎么可能恰当呢？但是他

也许不说月亮应不存在，而说月亮应像他看见的太阳一样。这等于说："月亮应不存在，但应有两个太阳。"这样他就犯了两重错误：因渴望又一个太阳，他试图让创造之完美有所加增；因想去掉月亮，他又试图减损那完美。

25. 也许他要说，他对月亮并无抱怨，既然它较小的光亮并不使它不幸；他的抱怨是关于灵魂的。而且，不是灵魂的黑暗，而是灵魂的不幸使他忧戚。他应该仔细想想，月亮的明亮并不是不幸的，而太阳的明亮也不是幸福的。他们虽然是天体，却仍然是有形体之物，至少就我们的肉眼知觉的光属于它们来说是这样。而有形之物本身不能是幸福或不幸的，尽管它们可能作幸福或不幸之人的身体。

关于太阳和月亮的类比告诉我们，当你观察不同的物体对象，看到一些比另一些更明亮，若你想除去较暗的，或想使它们正像较亮的，你便是错。然而，若你以全体的完美观照所有这些物体，你会看到这些光亮的区别都有助于宇宙更完美的存在。宇宙只有在较大之物的存在并不排除较小之物时才是完美。同样，当你思想灵魂之不同，你会发现使你忧戚的不幸也有助于全体的完美，它确保全体也包括进那些因意愿作罪人而该得不幸的灵魂。上帝创造这些灵魂是完全公义的，正如他因创造其他甚至低于不幸灵魂的事物也值得赞美。

26. 不很理解我所说的话的人可能会这样反驳："若我们的不幸完成了全体的完美，那我们若总是幸福的，这完美就会有所缺了。因此，如果灵魂只因犯罪才变为不幸，必然是我们的罪也为上帝所造的宇宙之完美所必需。当我们的罪为他的创造之完全和完美所必需时，他如何能公正地惩罚它们呢？"

我的回答是：宇宙的完美所必需的不是我们的罪或不幸，而是灵魂的存在，而灵魂，仅因为是灵魂，若意愿犯罪就能犯罪，而若犯罪，就变为不幸。如果不幸先于我们的罪而存在，或者在罪除去之后还继续，你说宇宙的秩序和管理不完美，便是对的。而若有罪存在，却无不幸，那这一秩序也一样玷污了。当不犯罪的人幸福，宇宙是完美

的；当犯罪的人不幸，宇宙一样是完美的。灵魂犯罪致不幸，不犯罪得幸福，意味着宇宙对于它的每一自然都是完全且完美的。罪和罪之罚都不是自然(本性)，而是自然的特性，前者是志愿性的，后者是惩罚性的。人犯罪时产生的志愿性特性是可耻的，所以有惩罚性特性来把灵魂置入这样一秩序，让它在那里不是可耻的，迫使它符合于宇宙作为一全体的美，于是罪之丑恶便由罪之惩罚纠正了。

27. 因此优越的造物犯罪，便会由低下的造物来惩罚，后者这样卑下，以至于能从羞耻中的灵魂得到溢美，以合于宇宙作为一全体的美。家务中有什么是比人更高贵的？有什么是比排水沟更低下更可轻视的？然而，一个仆人犯了大错，便会被罚清理排水沟，于是他甚至以自己的羞辱给了排水沟尊荣。仆人的羞辱和排水沟的清洁，二者这样合成一种整体，一起交织着服务于作为一全体的家务之最有序的美。当然，若仆人未因意志犯错，便会另有安排来清理排水沟。

造物中有什么比地上的身体更卑下的呢？然而通过给它生动的运动和最漂亮的形体，甚至一个有罪的灵魂也给这必朽坏的肉体尊荣。因它的罪，这灵魂不适于天上的居所，而受罚适合居于地上。于是，不论灵魂选择什么，宇宙的每一部分都安排进一美妙全体了，上帝是这全体的创造者和看管者。而最好的灵魂也居于最卑下的造物中，给它们尊荣，不是通过它们的不幸(因它们并非不幸)，而是通过善用这些造物。但是，若有罪的灵魂得许居于它们不属于的最高之地，那就是不义了，既然它们不可能善用更优越的造物，或以任何方式溢美它们。

28. 虽然这一地球属于可朽坏之物，它却尽可能保持了更高之物的形象，从不停止把它们作为例证向我们显明。如果我们看到一善良伟大之人舍身蹈火以履行他的职责，我们并不会称之为对罪的惩罚，而说这是他刚毅和忍耐的证明，当他遭此最可怕的毁坏时，我们爱戴他，更胜过若他没有遭受这样的苦。实际上，我们惊叹于灵魂的本性并不因身体的巨变而改变。但当我们看到一残忍的强盗遭此痛苦，我们会赞许法律的秩序。两者的痛苦都给事物之秩序增添美，不过一个以美

德，一个以罪。

在这烈火之后，甚或之前，若我们看到至善之人被带到天上适宜的居所，我们确会欢喜。但若我们看到罪犯被提升到天上——不论在惩罚之前或之后——升到永久荣耀之地，却仍怙恶不悛，谁能不动怒呢？由此可说那两人都能溢美较低造物，但只有其中之一能溢美较高越的造物。这提醒我们注意到，始祖溢美必朽之身体，是让他的罪有相应的处罚，而我们的主荣耀必朽之身体，是让他的怜悯救我们出罪恶。

义人保守于正义中，可能仍有一必死的身体，而邪恶主人，只要仍是邪恶的，不可能达到圣徒之不朽性，也即崇高的天使的不朽。这里，天使不是如保罗所说的："岂不知我们要审判天使吗？"(《哥林多前书》6：3)而是像主所说的："他们将和天使一样。"[8]那因自己愚蠢的自我膨胀而渴望与天使一样的人，真正并不是想与天使一样，而是想天使与他们一样。若他们保持那意志，便会得到与堕落天使一样的惩罚，因他们爱自己的权力，胜过上帝的权能。而对这些人，他已把他们安置在他的左边，因他们过着骄傲、无怜悯的生活，他们不从谦卑的门，即主耶稣基督在他自身上所显明的，去寻找上帝，他会对他们说："离开我，进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去。"[9]

十、魔鬼的角色是什么？
上帝如何把人从他释放出来？

29. 罪有两种源头：人自己自发的思想，以及别人的说服。我想大卫王在诗篇中说的正是这意思："主啊，求你洁净我隐而未现的过错，求你不容别人的罪辖制我。"[10]这两者都是志愿的；正如人因自己的想法犯罪不可能是不情愿的，人若不经自己的意志同意，也不可能听从别人的邪恶唆使。但人若不仅因自己的想法犯罪，而且以恶意和诡诈唆使别人犯罪，则是比被别人说服犯罪更严重的。上帝惩罚这两种犯

罪，就保持了他的公义。当人们听从魔鬼邪恶的说服而被俘虏，正义的天平便决定了他们不会逃脱魔鬼本身的权柄。若他们不被俘虏他们的魔鬼统治，那便是错了。

然而上帝真实至上，他完美的公义没有界限，决不会不把堕落的罪人带到秩序中。因人的罪轻于魔鬼的，他们的得救也容易些，他们被交给这个世界(宇宙必朽坏的低下的部分)的王，交给一切罪的王和死亡的统治者，直到死地。对自己必死的意识使他们胆怯。他们害怕死亡，也怕被最低等、最卑下、最小的野兽伤害。因为感到未来之不定，他们便执于不适当的快乐，特别是那使他们堕落的骄傲。他们于是变得虚弱，因骄傲的恶癖让他们吐出本来能让他们恢复的怜悯之药。有谁比可怜之人更需要怜悯呢？而又有谁比一可怜又骄傲的人更不值得怜悯？

30. 因这理由，上帝的道——万物都是藉着他造的，且天使的一切快乐都由他而来——为我们的可怜伸出了他的怜悯；道成了肉身，住在我们中间。因此即使人还未和天使一样，也能吃天使的面包，因那面包已屈尊为与人同等。但他下临我们时并没有抛弃天使，在完整地与我们在一起时仍完整地与他们在一起。通过他的神性，他内在地滋养他们；通过我们的人性，他外在地警训我们。他使我们在他临场的光中因着信仰而像天使一样适合喂养。这道是理性造物最好的粮，而人的灵魂是理性的，虽然它因罪的刑罚被必死桎梏，且被置身这样低，以至于必须靠从可见之物的推测理解不可见之物。理性造物的粮成为可见的——不是靠改变其自身本性，而是靠取有我们的本性——于是能把那可见之物的追求者唤回到他自身，即不可见之道。所以灵魂出离其内在的骄傲，便在外界的卑微中找着他，它将效法他可见的卑微，与他一道归向他不可见的伟大。

31. 上帝的道，上帝的独子，既取了我们的人性，就使那从来是，也将永远是在他法律之下的魔鬼臣服于那人性。他不是以暴力从魔鬼夺权，而是以公义的法律战胜他。魔鬼既欺骗了女人，又通过她欺骗

了男人，就有权据有人类的所有后代，使他们服从死的法律，因为他们是罪人。他出于害他们的恶欲行了这事，但这是为最公平的法律所准许的。

只要他的权柄尚存，他就有这权，直到他杀害那绝不应该死的义人。这义人之遭杀害本不因任何罪，他之生，也无任何贪欲。魔鬼使他的俘虏都作贪欲的奴隶，好叫一切从贪欲生的都作他树上的果子。虽然他据有这果子的欲念是邪恶的，让他具有这欲念的法律则是公正的。所以，对那些信仰被他不义地杀害的义者的人，魔鬼被迫让他们得自由是最公正的。他们的属世之体死亡，就还了他们的债；而他们永生，就是活在替他们还了不是自己所欠的债的义者里面。但那些被魔鬼说服，坚持不信仰的人，则作魔鬼的同伴，公正地与他一道受永罚。

所以，魔鬼俘虏人时靠的是说服而不是强力，而人从魔鬼那里被拯救出来，也不是靠强力。人同意魔鬼之恶，受辱服务于魔鬼，这是公义，而人同意基督而驱向善，于是被基督释放，这也是公义。因为人因被说服而犯的罪，轻于魔鬼以说服人而犯罪。

十一、人不论选择善还是恶，都是参与了受造的秩序

32. 所以上帝创造了每一种自然，不仅有那些将保守德行和公义的，也有那些将犯罪的。但他造它们不是叫它们犯罪，而是让它们给宇宙增添美，不论它们是否意欲犯罪。有一些灵魂，它们居于所造的秩序的顶端，它们若意欲犯罪便会削弱乃至毁灭宇宙。若没有它们的存在，上帝的创造就少了一大善，因那缺少的，是造物的稳定与勾连若缺少了它便陷于混乱的东西。这些灵魂是最好的受造者，它们圣洁崇高，权力在天上乃至超乎天上，唯独听命于上帝，而整个世界都服从它们。没有它们公义完美的行动，宇宙不可能存在。

还有一些灵魂，它们无论犯罪与否都不会削弱宇宙的秩序，然而若没有它们存在，上帝的创造也失去一大善了。它们是理性灵魂，在行动上低于那些优越的灵魂，在本性上则与它们平等。至高的上帝还创造了许多低于理性灵魂的事物，它们也值得赞美。

33. 其行动较崇高的本性，若不存在或是犯罪，宇宙的秩序就会削弱。其行动较低等的本性，若不存在(但不是犯罪)，宇宙也会有所失。较高的本性被赋予了保持它们恰当行动的全权，它们的行动为事物之秩序不可或缺。它们保守其善良意志，不是因为它们领有这行动，而是因为它们领有这行动是靠预知它们将会保守其善良意志的上帝之赐予。它们不靠自己的权威管理万物，而是靠依附于神圣权威，靠最忠心地服从上帝的命令，因万物都是藉他、由他，且在他里面造的。[11]

较低的理性也领受了管理万物的权力，只要它们不犯罪。但这行为不是它们独有，而是让它们与那些较高的本性共有的，因上帝预知它们会犯罪。属灵的本性合起来无所增加，分离开也无所减少，所以较高的不会因较低的帮助而行动更易，或因较低的犯罪时离弃了它而行动更艰。这两种属灵之本性因性情相似而结合，因性情不相似而分离，但不会因位置和体积的相似与否而分合，尽管每一个都有一身体。

34. 依命定寓居于较低的必死身体中的本性，统治它自己的身体。但犯罪之后，便不再依自己的选择统率它的身体，而只是照宇宙的法律所允许的而行了。这并不意味着这样一个灵魂低于天上的身体，尽管地上的身体低于天上的身体。一个不受喜欢的奴仆的褴褛衣裳，远远比不上那既称职又被主人大加赏赐的奴仆的衣服，但奴仆本身却比任何好衣服更好，因他是人。较高的本性居于天上的身体中，它忠于上帝，以难以言喻的方式看到上帝的意志，并通过其天使之权，依上帝的命令荣耀属它的身体，且统率它们。承受着必死身体的较低的本性，则几乎不能统治这拉它下降的身体，却也尽可能地荣耀它。它也想影响邻近的别物，但往上去，它的权力就更微弱了。

十二、 即便每个天使都反叛上帝，受造的秩序仍将保持

35. 所以必然可以说，即使人没有意愿犯罪，有形造物的最卑下的部分也不缺少最适宜的荣耀。凡能统治全体的，也能统治部分，但能行较小之事的不必然能行较大之事。非常好的医生也能治愈疥疮，但不是每一个知道治疥疮方法的人都能使人恢复全身的健康。若你有显然的理由说存在一个从未犯罪也永不会犯罪的受造者是适当的，这同一理由也将表明这受造者免于犯罪是靠自己的自由意志。它不是被迫不犯罪，而是志愿不去犯罪。

但即使它已犯罪了——虽然它正如上帝所预知的不会犯罪——上帝难以形容的权能也足以统治宇宙。他给每一造物以适当的公正的奖赏，不会允许在他的统治下有任何卑下的不适当的东西。如果所有天使之本性都因犯罪违弃了他的命令，上帝也能以自己的权威最好、最适当地治理万有，不需要他曾造出来进行治理的任何天使。不过他也不会吝啬于赐属灵的造物以存在，因他丰富的慈爱甚至也创制了远低于有罪之精神的物体。凡理智地思想天、地，以及所有可见自然的度量、形式和秩序的人，都不可能认为它们除了上帝还有别的创造主，也一定会承认上帝值得说不尽的赞美。但也没有更好的安排比让天使的权能——因它本性的完美和意志的善良——卓越地管理宇宙更好的了。

不过，即使所有天使都已犯罪，也不会让天使的创造主无法治理自己的国度。从他无尽的慈爱和无量的全能，他能创造其他天使，安置在以前的天使犯罪时离弃的岗位。属灵的受造者无论有多少，都不会毁坏那让一切受罚者都有其适当位置的秩序。所以，无论我们怎么想，都发现上帝——至善的创造主，一切自然的最公义的统治者——值得无以言喻的赞美。

36. 最后，让那有上帝赐予的权力的人去凝思事物之美吧，让我们不要以言辞诱导他们去仰望不能以言语表达的东西。然而，为了那些饶舌、虚弱又好争论的人，[12]让我们最简略地考察一下这个大问题吧。

十三、谴责一个造物的错误就是赞美它的实质本性

每一能变成较小善的本性都是善，而每一本性朽坏时就变成较小的善。因为或者朽坏不损害它，那样它便没有朽坏；或者它确实朽坏了，那样朽坏便实际上损害它。而朽坏若损害它，便减损它的善使它成为较小的善。若朽坏完全夺走它的善，它所剩的便不可能再朽坏。既然它不再有善可让朽坏夺去，朽坏便不能再损害它。但若朽坏不可能损害一本性，则这本性不可能朽坏，而一本性若不可能朽坏，它就是不朽坏的。这就导致一个荒谬的结论，即本性因遭朽坏变成不朽坏的。于是我们必须说，每一本性，就它是一本性来说，就是善。

因为每一本性或是可朽坏的，或是不朽坏的。若它是不朽坏的，便比可朽坏的更好；若它是可朽坏的，它无疑是善，即使朽坏是使它成为较小的善。所以，每一本性都是善。我以“本性”(natura)意指通常也叫做“实体”(substantia)[13]的东西。所以每一实体或即是上帝或是从上帝而来，因为每一善事物或即是上帝，或是从上帝而来。

37. 请牢记这些结论，仔细听我说。每一赋有意志的自由选择的理性本性，若它居于至高的不变的善中，无疑值得称赞；每一力求如此行的本性也值得称赞。但每一不居于那里，其意志也不愿如此行的本性，便正因这原因该受谴责。

所以，若受造的理性本性受到称赞，无人会怀疑它的创造主值得赞美。若它受谴责，也无人能怀疑正是在那谴责中创造主得到了赞美。

因我们谴责它正因为它不愿以那至高的不变的善，也即创造主为乐，从而我们正是毫不迟疑地赞美了上帝本身。

万有之创造主上帝是多么大的善啊！让每一口舌、每一思想都向他献上无以言表的赞美和荣耀吧！因为不论我们自己得称赞还是受谴责，总是使它得赞美。若我们因没有居于他里面而受谴责，那是因为我们最高、最主要的善就是住在他里面。若非他是超乎言表的善，这怎么可能呢？那么当我们谴责我们的罪，无非是在赞美他，这罪中能有什么可谴责他的呢？

38. 我们谴责某物，只是因为它有某种缺点。但我们不可能谴责某物中的缺点而不因此称赞这一事物的本性。因为有两种可能存在：一方面，或许你谴责的事正合于本性，那样它便无缺点，你谴责的事物根本不需要改变，而你则需要学会如何恰当地称赞。另一方面，或许它确是缺点，你谴责得对。那么这缺点一定与本性相反，因任何缺点就它是缺点而言都与某种本性相反。若它无损于本性则它不是缺点，但若它因为损害了本性而是缺点，那就是，它是缺点正因为它与本性相反。

但是，谴责一个不是为自己的缺点而是为另一本性的缺点所败坏的本性是不公正的。我们必须进一步看，这另一本性既有使前一本性败坏的缺点，它本身是否为自己的缺点所败坏。毁坏某物不就是以某种缺点败坏它吗？没有受毁坏的本性是没有任何缺点的，但以自己的缺点使别的本性遭败坏的本性肯定有缺点。这样一本性已有缺陷，它已被自己的某种缺点败坏，而只有这时其他本性才能为这缺点所败坏。

由此可得出，每一缺点都相反于某种本性，更准确地说，每一缺点都相反于这缺点存于其中的事物的本性。因此，既然受谴责的只是缺点，它是缺点只因为它相反于它存于其中的事物之本性；而且缺点受谴责是公正，那么它存于其中的本性便因此得了称赞。你公正地不喜欢缺点，正因为它损害那使你喜悦的本性。

十四、 并非所有形式的败坏都可归因于不完美

39. 我们也必须看看，说另一本性的缺点，若不与一本性自身的缺点相联合，也能使这一本性败坏，这对不对。若一本性试图以自己的缺点去败坏另一本性，却发现它之中没有可朽坏的，它不可能败坏它。而若发现有可朽坏的，它则要利用其中的缺点使它败坏。因为，较强的不可能为较弱的所坏，除非它愿意被败坏；而若它愿意被败坏，它就已经以自己的缺点而非以别物的缺点开始朽坏了。

无物能被与它同等的败坏，除非它愿意朽坏，这也是真的。因为若有缺陷的本性接近一无缺点的本性以图败坏它，它自己不是作为同等的，而正因有缺陷是较弱的。但若较强的败坏较弱的，则或者是通过两者的缺点，那就是两者都出于错误的欲念而行；或者通过较强本性中的缺点，那就是它相当优越，甚至在有缺陷时也是更有力的。谁能正当地谴责地上的果子呢——仅因人被自己的邪恶败坏，为了不当的快乐，不善用它们，而是滥用而毁坏它们？但人性即当有缺陷，也比那不论有无缺陷的任何果子都更优越、更有力，只有痴人才会怀疑这点。

40. 若我们所谓缺点是指该受谴责，则较有力的本性败坏低等的本性，却不通过任何一方的缺点，这也是可能的。一个节俭的人寻找地上的果子只为维生，谁能谴责他呢？果子本身被人吃时败坏了，谁会谴责它们呢？确实，我们一般不叫这为“败坏”，既然“败坏”平时是用来指缺点。

而且，较强的本性败坏较低的，却不用来满足某种需要，这也是很容易见到的。这有两种形式。其一，当低等的为某种过错受优越者的惩罚，这毁坏便是在公义的秩序里。正如保罗所说：“若有人毁坏上帝的殿，上帝必要毁坏那人。”(《哥林多前书》3：17)

其二，本性优越的毁坏低等的是在可变事物的秩序里，这秩序根据

上帝为宇宙每一部分的安宁而置下的适宜定律，使一个从于另一个。比如，假设太阳的光亮毁坏了某人的双眼，因为它们太脆弱，不能承受这光。显然我们不能以为太阳改变眼睛，是为了满足它自身需要，或这样做是因为它有某种缺点。而我们也不应责备眼睛听从其主人而向光睁开了，即使它们因此受了毁坏。所以只有当败坏中有缺点在，才能正当地责备它。而任何其他败坏根本不应叫做“败坏”，或至少不能正当地谴责它，既然它不含有缺点。谴责(vituperatio)之名只适用(适宜或适当)于缺点(vitio parata)。

41. 我说过，一缺点是坏的只因违反它存于其中的事物的本性。因此很显然其缺点受到我们谴责的事物具有一可称赞的本性，以至于我们必须承认，我们谴责其缺点正是称赞其本性。既然缺点违反本性，它越毁坏本性之完整，自己便越坏。所以，当你谴责一缺点，你正是在称赞你所向往的完整。完整性若不是属于本性，还能属于什么呢？一完全的本性值得它这种本性该得的称赞，而不该受到谴责。所以，若你看到本性的完整有所失，就会叫它缺点。这样就证实了你是喜爱本性的，因为你谴责它的不完全正表明你希望它完全。

十五、造物中的不完美并非都该受谴责

42. 所以，若谴责本性中的缺点即是称赞本性自身的美与尊荣，一切本性的创造主上帝，便因这些缺点也更值得多么大的赞美！本性之为本性是因为上帝造它们如此；它们的缺陷，正就是它们离弃了其创造者的目的；而它们受人谴责，正是因人在其中看不见它们受造的目的。当一切本性受造的目的，即上帝至上不变的智慧，真实至上地存在着，试想那离弃这目的的事物是朝向哪里。

然而，过失只有是志愿的，才是该受谴责的。试想，你能正当地谴责如其应该是的东西吗？我想不会；你当谴责的，只是那不如其应

该是的。但人欠[14]的，只是他所接受的。他若不是欠他所从之得到的，能欠谁的呢？当债还给遗赠的人，它就是还给那立遗嘱的人了。而当债还给债主的法定继承人，它就是还给依法律继承他的人了；否则就不会叫“偿还”，而要叫“转移”或“损失”了。因此，说属世之物应不停止存在是很荒谬的，因它们已经被置于事物的秩序里，必须停止存在，以便来者能替代逝者，以便各时代的完全的美依从其类充分实现。这样，属世事物行它们受赐该做的，并偿还它们欠上帝的债，因它们有任何程度的存在都是欠他的。

每个为属世之物停止存在而感忧戚的人，都应把注意力对着自己的抱怨，看它是否公正慎重。他的每一言语都是由许多音节组成的，这些音节一个止息便有一个后继。假如他如此欣赏其中之一，不让止息，不让别的音节代替，我们会认为他完全神智不清了。

43. 所以事物逝去是因为它们无权再存在，以便一切事物都能在其自己的时间中实现自身，无人能公正地谴责这点。无人能说“它应该持久”，因为它不能僭越它既定的界限。

但是，至于理性的受造者，不论他们是否犯罪，宇宙之美都在其中达到了最适宜的极限。可能的假定有：或者他们没有罪——那十分荒谬，因为人若定不是罪的为罪，自己就犯罪了；或者他们的罪不该受谴责——那也一样荒谬，因为当人们开始称赞错行，人的思路便整个失范了，而生命也会混乱，或者人们就会谴责恰如应该的作为，那便是可恶的疯狂，或说得轻一些，是最可怜的错误。最后，或则最真实的思想(像它事实上做的)得出犯罪该受谴责，而正当地受谴责的之所以受谴责，正因为它不是应然是的。那么，请问有罪的本性亏欠什么？你会发现答案：正当的行为。他对谁欠债？你也会发现答案：他欠上帝的债。正是从上帝，他得到了若愿意便能行正当的权能；且正是从上帝，他若不行正当便得悲苦，而行正当便得有福。

44. 没有人能逃出万能的创造主的法律。每一灵魂都必须偿它所欠的，或通过善用它已得到的，或通过失去它不愿善用的。若它不以行

义偿它的债，便要以受苦偿它的债，因“债”这个词对两者都适用。我们也可这样说：“若它不行该行的偿它的债，便要受该受的偿它的债。”

这两者不会为任何时间间隔所分割，仿佛是人一时不行所该行的，而另一时受其该受的，所以，宇宙之美，一刻也不会因为具罪之瑕疵而无罚之优美而受污损。这惩罚现在是隐藏，审判到来时便会在巨大的痛苦和不幸中显明。正如未醒的人便是睡着的，人若不行他该做的便即刻受他该受的；那从公义来的福也是如此，不堕入不幸的人，无人能背弃这福。

所以，任何缺陷，或者因其存在所得赐予较少，这样便无责备随之——正如当它存在时，它不应为没有更高地存在而受责备，既然它没有被赐予这样的存在；或者是它不愿具有所赐的只要它意愿便有权拥有的存在，既然这样一存在是善，它不愿具有便有罪了。

十六、上帝不为人的罪负责

45. 另一方面，上帝对任何人都无所欠；他无条件地赐予一切。有人可能会说，上帝欠他的因他有功德，但上帝肯定不欠他生存之馈赠，既然在这方面他决不能说上帝对他有任何负欠。再者，你的生存是从上帝而来，你归向他，以便也从他得到更好的生存，这有什么功德呢？你给了他什么利益，要为之索偿？若你不愿归向他，受损害的不是他而是你，因为你没有他便为虚无，而且，他造你为这样，除非你使自己归向他，偿还你因这生存欠他的债，你即便不是虚无也无疑是可怜的。

因此，一切受造者都欠上帝的。首先，无论就它们是什么本性而言它们都欠他；其次，若它们领受了一能藉着求更好的意志，它们行这意志，去成为它们该是的，便是欠他。没有谁因未领受某物而有罪欠，但谁若不偿上帝的债便公正地被认为有罪。而任何领受了自由意

志而有足够权力的受造者都欠上帝的债。

46. 人若不行他该做的，创造主不该因此受责备；但当人遭受他该受的，创造主就因此值得赞美。每一个谴责都是针对那没有行其所该行的人，所以便正是在赞美他所负欠的唯一的主。若你因看到自己该行的便受称赞，尽管只能在作为不变真理的上帝中看见，那么，上帝更值得多么大的赞美！*因为正是上帝给你该行什么的指令，赐你意愿它的权力，且不允许你拒绝它而不受惩罚。

假若任何人都欠他所领受的，且假若人是造为这样，他们必然犯罪，那么，他们该犯罪。所以他们犯罪时正是行他们该行的——但这样说是邪恶，那么，无人被迫犯罪，不为自己的本性，也不为别人的本性所迫。**因为人在遭受他所不意愿的苦时不可能犯罪，若这遭受公正，他遭他不愿受的苦便不是在犯罪；而是，他因有意行了某事而犯过罪了，那使他该受这公正的惩罚，尽管他不愿意。而若这遭受不公正，那他怎么可能犯罪？构成罪的是不公义的行动，而非不公正的遭受。所以，若人不为自己的或别人的本性强迫犯罪，便只剩一种可能：我们藉自己的意志犯罪。

假使你想将罪归咎于创造主。你就要说罪人只是从了他的创造主的指令，于是你雪清了他的罪；但若这辩护有效，它就证明受造者根本没犯罪，所以就没有可归咎于上帝的。那么若我们能替罪人辩护，赞美主吧，若不能辩护，也赞美他。因罪人若能正当地得辩护，他就不是罪人，因此，赞美主。而若罪人不可能得辩护，他是罪人正因他离弃了主，因此，赞美主。所以我发现无法——事实上，我确信本无法——将我们的罪归咎于我们的创造主；我发现他即因这罪也值得赞美，不仅因他惩罚它们，而且因为，罪之发生是因人离弃他的真理。

埃：我满心接受你所说的，且承认我们的创造主无论如何不会因我

* 《订正》I，9，3。
** 《订正》I，9，3。

们的罪公正地受责备。

十七、 意志是一切罪的根本原因

47. 但是，如果可能，我很想知道，为什么上帝预知不会犯罪的本性不犯罪，而上帝预知会犯罪的本性则犯罪。 我再不认为是上帝的预知本身迫使一个犯罪，另一个不犯罪。 但如果没有原因，理性造物就不会分为永不犯罪的、怙恶不悛的，以及有时犯罪有时行正当的。 如此三分的原因是什么呢？ 不要回答说，“意志”，因为我正是在寻找意志本身的原因。 所有这些受造物都是同类本性，所以一定有什么原因使他们有的永不意愿犯罪，有的总是意愿犯罪，另一些则有时意愿有时不意愿。 我敢断定理性造物的这三种意志定有原因，却不知道这原因是什么。[15]

48. **奥:**意志是罪的原因，但你却在寻找意志本身的原因。 假使我能发现这原因，那么，难道我们还要去找这原因的原因吗？ 什么才是这探寻的极限呢？ 我们的问题和讨论到哪里才能停止？ 你所寻求的本不应比这问题的根本更多。 请你相信这教训的不可逾越的真理：贪婪是万恶之根。 (《提摩太前书》6：10)所谓贪婪，即是意求比足够的还多。 所谓足够的是指一本性保存其本质所必需的。 贪婪在希腊文中叫“philarguria”，[16]不只是针对银子或由银子一意引申出的钱币(因为钱币是用银子或掺银子铸的)，且应理解为可用于人意求比足够的更多时所贪求的任何对象。 这样的贪就是贪念，而贪念就是邪恶的意志。

所以，邪恶的意志就是万恶之原因。 若这一意志与本性符合，它就会保存本性而不是损害本性，于是它就不会是邪恶的。 因此可以断定万恶的根本就是不符合于本性，这足以让我们回答那些想责备本性的人。 但若你要寻找的正是这根的原因，它怎能是万恶之根呢？ 即便能证明它的原因是万恶之根，如我所说，你一旦有了这发现，又会再寻找

这原因的原因，你的探寻不会有止境。

49. 此外，什么能先于意志自身为其原因呢？ 或者它是意志本身，那样万恶之根就还是意志，或者它不是意志，那样就不存在罪。 所以，或者意志是罪的第一因，或者罪的第一因是无罪。 而且对于一罪的责任，你除了把它正当地归给犯罪的人，不能归给任何人，所以你只能把罪责正当地归给决意犯罪的人。* 我真不明白为什么你还想继续寻找。 最后，不管意志的原因是什么，它肯定或是公义或是不义的。 若它是公义，人遵从它就不会犯罪；若它是不义，人不遵从它，也不会犯罪。

十八、 若一行为因人的无知与无能不可能避免，它是有罪的吗？

50. 但是倘使有原因强暴地迫使意志违自己的意志而行呢？ 显然我们不需要一遍遍地重复，但请记住我们早先论罪与自由意志时所说的，若全记住太困难，就请记住这简短的结论：不论意志的原因是什么，若意志不能抵抗它，服从它便无罪；但若能抵抗它，抵抗住它就会不犯罪。 倘使意志的原因使意志不经意而受欺骗呢？ 那么让意志谨防受骗吧。 但倘若这欺骗力如此之大，以至于意志不能谨防它呢？ 那么就不存在罪，因为谁会因自己不可能防止的事而犯罪？ 但是实际上存在着罪，因此谨防意志之原因是可能的。**

51. 然而，一些出于无知的行动甚至也受谴责，被判为应当改正，正如我们在经上读到的。 保罗说："我蒙了怜悯，因我是不明白的时候而作的。"(《提摩太前书》1：13)诗篇的作者也说："求你不要记念

---

* 《订正》I，9，3。
** 《订正》I，9，3。

我幼年的罪愆和我的过犯。”(《诗篇》25：7)甚至有些出于必然的事也受谴责，比如当人想行正当但不能。这就是这些话所说的意思：“我所愿意的善，我反不作；我所不愿意的恶，我倒去作。”(《罗马书》7：19)“立志为善由得我，只是行出来由不得我。”(《罗马书》7：18)“情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争，这两个是彼引相敌，使你们不能作所愿意作的。”(《加拉太书》5：17)

所有这些都是从死的判决中出逃的人所说的，若这些困境是出于我们的本性而不是对我们的处罚，这些话所说的就不会是罪的情形了。假如我们是出于受造的本性这样行，不可能更好，这就是照我们应该的而行。人若是好的，他们就不会为别样，但他们现在不是好的，他们没有力量成为善，或因为他们看不到该如何行，或因为他们虽看到，但没有力量成为自己应该是的。

谁能怀疑这是一处罚？每一公正的处罚都是施于罪的，所以也叫“惩罚”。另一方面，假如这处罚(谁也不会怀疑这就是处罚)是不公义的，它便是一些不义的掌权者所施的。但是怀疑上帝的全能公义是愚蠢的，所以这处罚是公义的，是因罪而施。任何不义之人都不能巧篡上帝对人的统辖权而不让上帝觉察，也不能从上帝手中把人强夺去，加以不义处罚之折磨——难道他的恐怖或强力能胜过上帝的意志？所以只可能是，这公义的处罚是人被定罪的结果。*

52. 无怪乎我们因无知而缺少去选择行正当的自由意志，或者，即当我们看到什么是正当并且意愿行，但因属血气的习惯之抵制，即因我们放纵身上必死的遗传习性而自然生长起来的习惯之抵制，我们不能实行。这确是最公义的处罚：既然我们只要意愿便能毫无困难地善用它，我们便因不愿善用而失掉它；我们因知道什么是正当而不做，从而失掉了对什么是正当的知识，且因有权力行正当但不愿行，从而在有此意愿时也失掉了力量。

---

* 《订正》I，9，5。

于是，一切有罪的灵魂都受两种惩罚：即无知和无能[17]。无知使我们的行动错谬，无能则使我们的生活变成折磨和痛苦。但是，以假当真，以致在无意中犯错；或是力拒肉体桎梏的痛苦却不能遏止贪欲的行动——这些都不属于人天赋的本性，而是被定罪的人所受的惩罚。但当我们说到行正当的自由意志，我们是指人受造时所赋有的意志。*

十九、罪人所遗传的亚当之罪，不能当作他们无知又无能的借口

53. 这里要遇到一个恶毒的提问，就是那些总是把自己的罪归咎于别的东西而不责备自己的人所提的："亚当夏娃犯了罪，我们这些不幸的人做了什么呢？我们如何该生在无知的盲目和困难的折磨中？为什么我们先是因对该做什么无知而犯错误，后来当公义的指令开始启示我们，而我们也愿意照着行的时候，又为肉欲的某种必然所阻而无能为力呢？"

我的回答很简单：愿他们静默，停止埋怨上帝吧。若没有战胜错谬和贪欲的得胜者，他们的抱怨或许是正当的。但实际上存在这一个，他无处不在，且通过奉他为主的造物，以许多方式说话。他召回那背弃他的人，教导相信他的人。他抚慰希望者，鼓励辛勤者，帮助奋斗者，垂听呼求他的人的祈祷。

你受责备，不是因你所不情愿的无知，而是因你不寻求你所不知道的。你受责备，不是因你没有包扎自己的伤口，而是因你拒绝那一个要为你疗伤者。这是你自己的罪。无人会受阻挡，只要他丢掉无益的无知而寻求知识的益处，或谦卑地承认自己的软弱，好让上帝给予帮

* 《订正》I，9，5。

助。上帝的帮助不会疲乏，也无错误。

54. 当人出于无知而犯错误，或不能做他所正当意愿的，他的诸行为就叫罪，因为它们都来源于那藉自由意志犯的第一次罪。后来的罪正是那第一次罪的结果。请看这类比。我们用“言语”这个词不仅指说话时嘴里舌头的运动，而且指这运动的结果，即是说，指言语的形式和声音。在这种意义上，我们说希腊语不同于拉丁语。同样，我们用“罪”一词不仅指严格意义上真正的罪，即以自由意志有意做出的行动，也指对这罪的必然惩罚。

我们也这样在两个意义上用“人性”一词。严格意义上，它指人初次受造时所赋有的无邪的本性。但它也用来指我们这些在罪的处罚中出生的人的本性，即必朽、无知，以及为肉体所奴役。正是在这意义上，保罗说：“我们本为可怒之子，和别人一样。”（《以弗所书》2：3)

二十、不论灵魂如何来到世上，亚当的后代继承加在亚当身上的无知与困难的惩罚，这并非不义

55. 但是，从始祖而生的我们应生在无知、困难，以及必死性中，既然我们的始祖陷于错误、挣扎和死亡中——这最公正地使万有的统治者上帝感到满意。以这种方式，他彰显于惩罚中的公义在人出生时就显明了，而他以拯救显明的怜悯则在时间中实现。亚当失去他的幸福时并没有失掉生产儿女的福，他的后裔，虽然是属血气的、必朽的，却能成就地上的美与尊严。但若说他的后裔比他自己更好，就不公道了。然而，任何人若愿意归向上帝，好让自己战胜因离弃上帝而加在身上的处罚，上帝不加阻拦，反予帮助，则是公道。这样，创造主就表明始祖本来能多么容易保住他所赋有的本性，既然他的后裔能战胜生

来赋有的本性。

56. 若唯有一灵魂受造，一切人类灵魂都是它的后代，谁能说自己在亚当犯罪时没有犯罪呢？ 但若灵魂在每人出生时分别受造，说先前灵魂的恶罚应是后来灵魂本性的一部分，且后来灵魂的善赏应是先前灵魂本性的一部分，也不是错误的，反倒显得完全适当、合乎秩序。 若创造主愿意让一灵魂在另一灵魂堕落到的层次上出生，但也还是超过有形造物的尊荣，那怎么会是不应当呢？ 有罪的灵魂陷入无知和困难中的境状，可公正地称作惩罚，既然在这之前灵魂是更好的。

若一灵魂不仅在犯罪之前，而且在有生之始，便处于惩罚中，与另一灵魂在犯罪后所受的一样，这灵魂也是一大善，且应感谢创造主，因灵魂最微弱的开始也优于最完全的有形之物。 这不是平常之善，灵魂不仅存在，其本性超出一切有形之物，而且有权力在上帝的帮助下重塑自己，通过虔诚的辛劳获得一切美德，以至于从困难的折磨和无知的盲目中解放出来。 若这样，无知和困苦对新生的灵魂就不是惩罚，而是对进步的激励和朝向完全的起点。

灵魂在有任何善行之功德前，就领受了本能的判断力，宁愿智慧胜过错误，宁愿安宁胜过困苦，且知道能以辛劳获得并非与生俱来的智慧和安宁。 若它拒绝照着做，就正是有罪的，既然它不善用受赐的能力。 因它虽然生于无知和困难中，却无必然性强迫它留在那里。 当然，只有全能的上帝创造了这些灵魂，它们才能有任何作为。 上帝创造不爱他的灵魂，完善爱他的灵魂；赋不存在的以存在，赐爱他的以有福。

57. 若灵魂先存在于上帝隐秘之域的某处，在每一个人降生时便受差遣来给身体以生命，并统治身体，它们的职责就是管理降生在对罪的惩罚中，也即从始祖而来的必死性中的身体。 它们要以美德磨炼身体，使它受有序的合法的奴役，好叫它到了时候能居于天上不朽之地而正符合于完美秩序。 当它们一进入今生，着上必朽的肢体，就必然忘记过去的生活并与现存的生活争斗。 于是便有无知和困

苦，在始祖那里就是必死之惩罚，这是加给灵魂的可怕处罚。但是在他之后的灵魂那里，这无知和困苦则是打开了恢复身体之不朽的职责之门。

人的这所谓罪只是在这种意义上说的：肉体既是从有罪的始祖而来，就给进入它之中的灵魂带来了困苦，但这“罪”既不能归咎于那些灵魂，也不能归咎于它们的创造主。他给了它们在劬劳职责中行正当的能力，在它们的遗忘之盲目中显明信仰之路。更重要的是，他赐给它们判断的力量，使每一灵魂都知道它应在为无知所阻的地方寻找知识，必须在责任的辛苦中不懈奋斗，以克服行正当的困难，且必须在奋斗中祈求主助。

上帝不论外在地以法律说话，还是在人心最内室说话，都命令每一灵魂必须承受这奋斗。而他也为那些战胜撒旦的人准备了最有福之国的荣耀。撒旦曾邪恶地说服始祖使他陷于不幸，而他们则要自己承担起这不幸，好叫他们辉煌的信仰将撒旦征服。魔鬼起先征服他们时曾为加给人惩罚而自夸，而他们承担起这惩罚从而征服他才真是大可夸耀的。但是，若任何人因为爱今生而放弃这一奋斗，他决不能把这可耻的离弃归咎于他的王的命令——万能的主将要把他置于那仇敌的统治下，因他热爱仇敌而离弃了自己的战营。

58. 但若在别处受造的灵魂不是由主上帝差遣来，而是因自己选择寓于身体中，这就很容易看到，它们自己的意志所导致的无知和困难决不能归咎于创造主。因为即便是他自己遣灵魂居于身体中，他也全无过错。他在它们的无知和困难中留下了求告、寻找和努力的自由意志，并对求告的就赐给，为寻找的照亮，给叩门的开门。对那勤恳又虔诚的，他则赐给战胜无知和困难的权力，使它们得到荣耀的冠冕。即使对那些放弃奋斗，以自己的软弱作为罪的借口的，他也不以它们的无知和无能为罪过。但既然它们自甘于那种境状，而不努力寻找、学习，谦卑地认罪和祷告，以便达到真理和安宁，他就加给它们公义的惩罚。

二十一、既然我们目前缺少知识或洞见去发现关于灵魂如何来到世上的真理，我们必须谨防盲目接受任何关于我们的创造主的虚假、骗人的观念

59. 关于灵魂有四种看法：(1)它们是通过生殖而来；(2)它们在每人出生时分别受造；[18](3)它们先存在于别处，由上帝差遣进出生之人的身体中；(4)它们自己选择进入身体中。我们不要急于接受任何一种。因为大公教会之释经家们还没有解决或说明这隐晦复杂的问题；即或解决了，这样的文献也还没有到我们手中。现在的问题是，我们要有这信仰，即不相信任何关于上帝本性的虚假不当的意见，因我们的虔诚旅程是朝向他的。因此，若我们相信的东西非他真正所是，我们错误的目标便会迫使我们走进空虚而不是幸福。与此相反，我们即便有对一造物的错误信念，只要不以之为知识，也不会陷于危险。我们不是从任何受造者得幸福的；我们受命朝向的不是造物而是创造主。如此说来，若我们对创造主抱错误信念或任何不该相信的，就是被最有害的错误欺骗了。人若追求不存在的东西或不会使他有福的东西，决不能得到有福的生活。

60. 但是，一条与我们的软弱相宜的路，一条出离属世之物的路，已为我们开辟出来，让我们能沉思真理之永恒，满心喜悦且忠于它。为我们朝向永恒之物的历程充分所需的过去之事和未来之事，我们都必须相信。这一信仰之锻炼乃由神圣怜悯掌管，具有至上权威。

至于现今之事，我们在知觉身与灵的变化运动时，认识到一切造物都是短暂的。因此，若神圣权威告诉我们这些造物的事，不论是过去的还是未来的，都必须毫不迟疑地相信。它们有些是在我们能知觉到之前发生，另一些则要到以后才能现于我们的感官。然而，我们必须相信它们，因它们提醒我们，上帝在历史中恒久作功，救我们得自由，

从而增强我们的信仰，点燃我们的爱心。

但若任何谬误擅称自己为神圣权威，它若要人相信或断定有任何可变的形式非上帝的创造，或在上帝的本性中有任何可变的形式，或神圣本性与三位一体有丝毫出入，这就是对它最有力的反驳。基督徒的全部注意力、全部进步的目标，确实都集中于对三位一体的虔敬且清醒的理解，但这不是讨论三位一体的合一、平等，以及各位格的属性的地方。让人们记起那属于纯正信仰的，关于创造和赋予万物秩序的主上帝的许多事实，确实是很容易的事，也是许多人反复做过的。在这些真理的哺育下，我们自己也开始抛弃地上的事，把目光投向天上，于是站立起来。但是，要给三位一体一个完全的说明，尽我们今生的权力迫使一切人类之理解接受我们有力的论证，这是超乎雄辩的，甚至是超乎理智的。自然也超过我的能力。

现在，让我们照上帝的准许和帮助，尽可能彻底地讨论现在的问题。关于受造之物，我们应该毫不迟疑地相信所告知的任何过去之事和将来之事，它们是以唤起我们对上帝或邻人的诚挚之爱而服务于纯正宗教的。当捍卫这些信仰时，我们或应以神圣权威的分量压碎不信者的不信，或者首先证明信仰这些事不是愚拙，然后证明不信反倒愚拙。但我们应着重反驳关于现存之物，特别是不可变之物的错误信条，而不应着重于过去或未来。我们应竭尽所能为之提出有力证据。

61. 当然，在现世之物的流转中，展望将来比寻思过去更可取，既然《圣经》告诉我们过去的事也是预示、允诺和见证将来。确实，在今生的沉浮中，过去对每个人都无关紧要，我们的全部精力都倾心于所希望的将来。当我们正处在乐或苦之中，过去发生的事在我们的某种自然的、内在的感觉看来，就跟从未发生似的。既然我知道自己现在存在，对将来之存在也未绝望，若我不知道自己何时开始存在，这又有什么关系呢？既然过去对我不甚关切，我对之存有错误意见也无大害；我径直奔向我将成为的，靠我主怜悯指引。

所以，对于我将成为什么，对于将与我同在的他，我必须谨防弄错，以免遗漏必需的准备或因自己的误解不能达到目标。这正如我计划穿什么衣服，若我忘了去年冬天，这无关紧要，但若我不相信冷天将至，则显然就大有问题了。同样，若我忘了我的灵魂很久以前发生的事，这也没有关系，只要我盯着被告知要为将来准备的事，并把这些警告记在心中就行了。

要航行到罗马的人若忘了他出发的港口，这本无害，只要他记着要航向哪里。而若他弄不清哪里是罗马，致使船触了礁，他记住起航的港又有何益呢？同样，若我不记得自己生命的开端，这也无害，既然我记得我将安息的终点。而若我对上帝本身，即所有人之辛劳的唯一目的地，抱有不当的思想，而失事于错误之礁上，我记得或推测自己生命的起点，又有何用呢？

62. 我说这些话，不是想禁止任何有才能的人考察在神圣灵感下写出的圣经，探讨灵魂的起源，即是否一灵魂是从另一灵魂繁衍而来，是否每一灵魂都是分别受造以给一身体以生命，是否灵魂是由上帝从别的某处差遣来给予身体生命并统治它，以及是否它们是志愿进入身体的。若这些问题与一些必须的问题相关，或者，我们从更紧迫的事中抽得出闲暇来，思考并讨论这些问题是可以的。我说这些，是为了使任何人都不至恼怒，当别人对接受他关于这问题的也许更有见地的看法犹有疑虑，也为了让任何人，即便对这问题有清楚确定的理解，也不至于以为别人都因不关心过去而失去了对未来的一切希望。

二十二、即便无知和困苦是人本性的一部分，仍然要赞美上帝

63. 但是，不论我们怎么对待这问题，不管是把它整个放在一边，抑或只是搁置到另一时候再考虑，我们目前的问题是有完全清楚的答案

的：由于创造主完全正直、公义、不可动摇、不可改变的尊严和本质，灵魂乃为它的罪受处罚，唯独它自己的意志应为这罪负责。我们应不再另外寻找罪的原因。

64. 请假设无知和困难是灵魂的自然的境状，且它从那里起步向前进发，在有福的生活臻于完全时达到知识和安宁——灵魂并不是没有能力通过对至高之物的研习取得这进步。若它自己的意志拒绝这么做，它便公正地受惩罚，被抛入更深的无知和更大的困苦中，被宇宙最恰当适宜的统管置于较低的事物中。灵魂得罪愆，不是因为它自然的无知无能，而是因为它不使自己求知，并在行正当中得安宁。

婴孩不知道怎么说话，也不能知道怎么说话，这是出于自然，这种无知不仅不可以根据语法加以责备，反倒是可爱、打动人心的。因婴孩既没邪恶地拒绝获得言语能力，也没有邪恶地丢掉已获得的。若口才是我们之幸福的一部分，每一语法失误就被看得很严重，正如犯罪之于生命的行动，但没有人会因为自己从孩提时的无知中就开始追求口才而受指责。但若人意志之荒唐而要保持那种状况或回复到那种状况，他显然该受谴责。看来，若对真理之无知和行正当之困难，是人上升到智慧和宁静之幸福所起始时的自然状态，无人会因这自然的起点正当地受谴责。但若有人拒绝从这里进步，或是从他已取得的进步倒退，他就要受公正的、该得的处罚。

65. 上帝因这一切事值得赞美：他给了我们从这起点开始达到至善的权力，在路上扶助我们，使上进者得实现，规定那些罪人，即拒绝从起点进步或进步后又倒退的人，受最公正的惩罚。上帝并没有造灵魂为恶，只是灵魂还没有伟大到它有权成为的那样伟大；灵魂即使在起始也远远优于物体对象之完满，而后者也在自己的位置上被任何正当思想的人判为值得称赞。

若灵魂尚不知它应该做什么，它便因还没有领受这知识而是无知。但它将会领受它，只要它意愿善用它已领受的权能：它若愿意就能勤恳虔诚地寻求。若灵魂即当知道行什么时，也总是不能行，它便因还没

有得到这权能而是无能。它的较高部分已知觉正直行动之善，但它属肉体的部分则滞后，不能随即信服。

这困难正是来提醒我们应祈求上帝的帮助的，上帝是使我们领有开始的创作者，又是使我们得完满的恩人。因此我们越来越珍爱他，因为，因他的慈爱，非因我们自己的力量，我们才有生存，因他的慈爱，我们才被提升到有福。我们愈珍爱使我们获得生存的他，愈坚定地以他为乐，便会愈丰满地享有他的永恒。若培育不善的幼树要等几个夏天才结果，我们也不能正当称之为不结果的，创造主赐给灵魂这样的开始——它辛劳前行就能结出智慧和正当的果子，且赐给它如此尊荣——只要它愿意就有权求有福，我们为何不应赞美他呢？

二十三、无辜者的痛苦和受难该如何理解？

66. 无知的人们常拿小孩的死亡，以及小孩常受的肉体之苦来反对这些思想。他们说："他还没有做任何事该受奖或受惩就去世了，为何还要出生呢？未来的审判将怎样对他呢？他从未行正当，不属义人之列，也从未犯罪，不属恶人之列。"

我的回答是：在宇宙和整个创造的巨网中，在时间和位置最有序的关联里，没有一片树叶受造而无目的，没有任何一种人是多余的。问及尚无任何功过之人的功过，正是多余。若存在着介于罪与善之间的生命，我们也不要怕判决词介于奖惩之间。

67. 于是，人们又常疑惑，既然婴孩屡屡在能知道受洗的任何意义之前死去，领受洗礼对他何益呢？关于这点，我们虔诚正当地相信：带婴孩来领圣洗的人，他们的信让婴孩获益了。教会的权威有力地支持这一信条，向我们显明自己的信是多么有益，甚至能帮助还没有信的人。拿因的寡妇的儿子没有信的帮助，因他在有信之前就死了，但因母亲的信却得以复活。[19]尚未有任何过犯的婴孩更是多么能从别人的

信得帮助啊！

68. 还有一个更有力的反对，听起来也更感动人。关于那些小孩受那样的折磨时还没来得及犯罪(假定给那些小孩的身体赋予生命的灵魂在他们之前并无存在)，人们常问道："他们作了什么恶该受如此痛苦？"

好像在尚不可能作恶的人之无辜中有何功过似的！既然上帝通过成人亲爱的孩子之痛苦和死亡来纠正成人从而成就善，这类事为什么不应发生呢？一旦痛苦过去，它对孩子来说就像从未有过。至于成人受苦，他们可从属世的苦痛中学会选择正直的生活，从而成为更好的人，否则，他们将无由避免审判到来时的惩罚，既然他拒绝让今生的痛苦使他们的欲念转向永生。

那些小孩的痛苦曾培养长辈们的信仰，试炼他们的怜悯，融化了他们的硬心肠，谁知道为那些小孩预存的是什么呢？谁知道上帝在他之审判的隐秘深处为他们预备了什么报赏？若说他们从未行正当是真的，他们也是无罪而受苦。教会将希律寻索主耶稣基督的性命时所杀的孩子们尊为殉道者，不是没有理由的。[20]

69. 这些诡辩者，不想严肃地探究这问题，只是说些空话，常提出动物受痛苦的问题来搅乱学识少的人的信仰。他们问："动物作了什么恶，该领受如此痛苦？它们能从这疼痛中希望什么善吗？"

这样想或说的人对世界的看法是完全扭曲的。他们不可能理解至善的本性和宏大，就想凡事都与他们想象的至善一样。他们能想到的最好事物，就是至高的有形之体，也即很少会朽坏的天体，所以他们最不正当地要求禽兽的身体不死也不遭朽坏，好像它们是不死的(其实是最低下的身体)，或好像它们是坏的只因为天体更好。

禽兽的疼痛以其方式表现了一种惊人的可称赞的能力，因它证明即使动物灵魂在管理身体并赋身体以生命时也强烈地驱向统一。疼痛不就是对分解和朽坏的抵抗感么？因此，当动物灵魂对威胁其统一和完整的身体痛苦，不但不是心甘情愿或漠不关心，而是不甘心并对之抗争

时，我们便格外能看出这灵魂多么急切坚定地要保持它的统一。若没有禽兽的痛苦，我们就不会看到低等动物的统一性之欲求多么大，从而会较少注意到万物都是由创造主的至高、卓绝、难以言表的统一性所造的。

70. 确实，若你细心而又虔诚地思考这些事，就会想到每一造物每一活动都在对我们说话，训导我们。各种活动和倾向正像有这么多声音在向我们呼喊，叫我们认识它们的创造主。那些感觉不到快乐和痛苦的所有造物，无一个没有达到它自己种类的优美，或至少以某种统一达到了本性上的稳定。那些感到疼痛之苦或快乐之吸引的，没有一个不以拒苦求乐来表明它抵抗分解，渴求统一。

在一切理性灵魂中，为它们的本性所喜悦的求知欲，把灵魂知觉的一切带向统一，灵魂正是以抵制不可理解的模糊性造成的混乱来逃避错误。模糊性这么令人苦恼，不正是因为它缺乏某种统一吗？

由此我们看到一切事物，不论是冒犯的还是受冒犯的，不论是带来快乐的还是得快乐的，都静默地暗示，也公开地宣布创造主的统一性。但是，我们此生必须从中开始的无知和困难，若对灵魂来说不是自然的，便或者是它已承担的职责，或者是已加给它的惩罚。我想，对这些问题我们已讨论得足够了。

二十四、始祖如何堕落到愚拙和无知中？

71. 因此，问始祖的状况，比问他的后裔如何繁衍更重要。因很多人自以为很聪明，提这样的问题："若始祖受造为智慧的，为何他受了诱惑？而若他是造为愚拙，为何上帝不是一切邪恶之原因，既然愚拙是根本的邪恶？"——好像人性不能有介于智慧和愚拙的中间状态似的。灵魂只有到了能拥有或忽视智慧的时候，才能称之为睿智或愚拙，也只有到那时意志才会因邪恶的愚拙而是有罪的。没有人会愚蠢

到称一婴孩为愚拙，尽管称之为睿智更荒唐。因此，婴孩虽是一个人，却不可叫做睿智或愚拙，这表明人性能有你不可能恰当地称之为智慧或愚拙的中间状态。

这样，若有人看到一灵魂处于这样的状态，跟那些因自己的忽视而缺少智慧的灵魂一样，他称这灵魂为愚拙也可能会错，当它之缺少智慧是出于本性而非因为邪恶。因为不是所有被迫求或避免的无知都算是愚拙，只有那些邪恶的无知才是愚拙。既然非理性动物没有领受成智慧的权能，我们不叫它为愚拙。然而，我们常因字义相近而用词不当。比如，盲目是眼睛能有的最大缺陷，但在新生的动物身上就不是缺陷，且不能恰当地叫做盲目。

72. 因此，若人受造为尚不是智慧的，但也有能力接受他应遵行的命令，他能受诱惑便不奇怪，他为不遵行命令付出代价也并非不公正。他的创造主也不是邪恶之原因，因为人尚未领受具有智慧的权能，而尚未具有智慧对于人并非邪恶。但若他已意愿善用他已有的，他本该已能得到他尚未有的。

有理性是一回事，成智慧是另一回事。藉理性人能接受他应该信奉的诫命以便遵行。理性的本性理解命令，而遵行命令则带来智慧。正如这本性是把握命令的，意志则是遵行命令的。正如理性本性配(且这么说)接受命令，遵行命令则配赏以智慧。但使人开始能接受命令的东西，也正是使人开始能犯罪的东西。

人在变成睿智前能有两种方式犯罪，或是不让自己接受命令，或是接受了但不遵行。另一方面，已为睿智之人，背弃智慧便也犯罪了。因为命令不是从受命者而来，而是从命令者而来，同样，智慧不是来自被照亮者，而是来自照亮者。

那么，我们为什么不应赞美人的创造主呢？人是好的，且正因能接受命令而好于禽兽，当他接受它便是更好，而当遵行它便还要更好些，最好时是当他在智慧的永恒之光中得福。但是，罪是恶的，这是因为它是忽视：忽视接受命令，忽视遵行它，或忽视坚持默想

智慧。

于是我们看到，即便始祖本来受造为睿智，他也可能已犯罪了；而既然罪本是一自由选择之事，根据神圣法律惩罚它便本是公正。所以使徒保罗说："自称为聪明，反成了愚拙。"(《罗马书》1：22)因骄傲使人背离智慧，其结果便是愚拙。愚拙实际上是一种瞎眼，正如保罗所说："无知的心就昏暗了。"(《罗马书》1：21)黑暗之源岂不就是背弃智慧之光么？背弃之源岂不就是人不以上帝为他的善，倒想为他自己的善，好像他是自己的上帝似的？所以经上说："我的心在我里面忧闷，"(《诗篇》42：6)又说："吃了，你们便如上帝。"(《创世记》3：5)

73. 有些人思考这问题时很感困惑："始祖是因为愚拙遗弃上帝，还是因遗弃上帝成为愚拙？"若说他因愚拙遗弃智慧，便似乎是他遗弃智慧前已是愚拙的，既然他的愚拙是他遗弃智慧的原因。另一方面，若说他因遗弃智慧成为愚拙，他们就会问你，他遗弃智慧是行得睿智还是行得愚蠢？他们会说："若他行得睿智，他便行得正当因而没有犯罪。但若他行得愚蠢，那么使他遗弃智慧的愚拙就已经在他里面了，因为只有因他的愚拙他才能行得愚蠢。"

这两难处境表明从智慧到愚拙的过渡是既非睿智地也非愚蠢地做成的，而是以某种中间方式，但今生之人只能以智慧愚拙之对比来理解。凡人除非从愚拙过渡到智慧，没有能成为睿智的。若这过渡做得愚拙，那它做得不好，这样说完全荒唐；而若它做得智慧，那么人在成为睿智之前已有智慧在他之中，这样说也一样荒唐。这样我们便看到它是以某种不能恰当地称之为睿智或愚拙的中间方式实现的。

所以，始祖从智慧之营垒向愚拙的堕落既不是智慧的，也不是愚拙的。这和睡与醒的情形很相像：入睡并不等于睡着，醒来也不等于醒着，而是，入睡和醒来都是从一状态到另一状态的过渡。但也有区别：睡与醒之间的过渡常常是无意志地发生的，但智慧与愚拙间的过渡不藉意志则永不会发生，而且，因这原因，便有公义的赏罚随之

而来。

二十五、离开上帝，转向邪恶的理性实体看见什么？

74. 只有被看见的某物能激起意志行动。我们能掌握自己，接受或拒绝我们看见的任何东西，但我们看见什么则由不得自己。因此，必须承认灵魂作为理性实体既看见优越之物又看见低等之物，并在其中选择它所意愿的，且幸福或痛苦依它的选择所配得的马上随之而来。比如在伊甸园中，上帝的命令见于优越之物中，蛇的试探见于低等之物中。人不能决定主发什么命令，或蛇提出什么试探。但是人确有不受低等之物引诱的自由，且不为任何困苦所羁绊，因他乃建立在智慧之纯洁中。这一点是很明显的，因为甚至愚人在通向智慧的路上也能得胜，即使他们必须抵制住恶习之致命诱惑。

75. 但这里我们要再问一问题。人看到在他面前的两种选择；一个从上帝的命令而来，另一个从蛇的试探而来。但魔鬼自己从什么源头得了提示，意欲邪恶从而从天堂堕落呢？若无任何观念提示给他，他就不会做了他已做的，因为若无任何东西进入他心中，他决不会将注意朝向邪恶。所以他做这事的缘起是什么呢？什么东西进入他心中，使他做那些事，从好天使变为魔鬼呢？显然，要有意愿，必须是意愿某物，而某物必须或从外面通过身体感官引起注意，或以某种不明的方式进入心灵。

我们因此必须区分两类看见的事物。一类起于劝诱之意志。这类的例子，比如魔鬼之试探，人同意它就犯罪了。另一类起于呈现给心灵之注意力或身体之感官的事物。呈现给心灵之注意力的东西(不包括不变之三位一体，因它确不是呈现于心灵而是超乎心灵的把握的)，首先是心灵本身，藉着它我们知觉到自己活着，其次是心灵所统管的身

体，心灵在必要时指挥身体各部分恰当行动。而一切物体对象则呈现给身体感官。

76. 可变的灵魂在对至高智慧——它不是灵魂，既然它是不变的——的凝思中，也看到它自身，并多少进到它自己的心中。但这要发生，须当灵魂认识到它不同于上帝，而是仅次于上帝且是令人喜悦的。然而，若灵魂在对不变上帝的爱中纯然忘乎自身，或以自身为与他相比毫无价值，那就更好了。

但人若以自己为乐，意欲邪恶地模仿上帝而享有自己的权能，他渴求更伟大时，便变得越来越渺小。这就是，“骄傲是众罪的开端”，而“骄傲的开端是背叛上帝”。[21]但魔鬼在骄傲之外又加恶毒的嫉妒，他知道自己因这骄傲已被定罪，又说服人同样骄傲。于是人要受处罚，这处罚的目的与其说是叫他毁灭，不如说是纠正他。

正如魔鬼提供自己作骄傲的典型，主则供出自己作谦卑的榜样，通过他我们得到永生之应许，所以，从基督在经过巨大的磨难和无比的痛苦之后为我们所流宝血的代祷，我们能怀着爱依从我们的救主，并被他的光吸摄，以至于任何低等的所见之物都不能使我们的凝视从优越之物离开。即使某一些引起我们注意了，魔鬼所受的永罚和折磨也能防止我们欲求低等之物。

77. 公义之美如此伟大，永恒之光——不变真理和智慧的喜乐如此伟大，即使我们只能居于其中一日，为这短暂时间，也要正当且正义地轻看今生的无数年岁，尽管它们富有快乐和暂时之善。“在你的院宇住一日，胜似在别处住千日。”(《诗篇》84：10)这句话说得多么情真意切啊！当然，也可有另一种解释，即“千日”指时间的变化，而“一日”指永恒之不变。

我已经按照主许我的，尽可能回答了你的问题，不知是否遗漏了什么。不过，即使你又想到什么了，这卷的篇幅也迫使我们就此结束，休息一会儿。

注 释

[1] 恶的起源问题对于奥古斯丁反驳摩尼教二元论至关重要。他虽然受惠于普罗提诺认为恶乃是缺乏的观念，但不可能接受进一步的观点：恶是必然的，或者物质本身本质上是恶的。

[2] I，11，21。

[3] 拉丁词“偶然”(casus)源于动词“堕落”(cado)。

[4] 参 II，17，45。

[5] 埃伏第乌斯问的前两个问题，见 III，4，9。

[6] 直译可作“神圣理性”，这里作“神圣理念”更准确。奥古斯丁的光照说与他关于神圣理念的观念紧密相连。这一学说在其柏拉图背景下的有趣呈现，参《八十三问》(*De diversis quaestionibus* 83)第 46 问。

[7] 暗指摩尼教徒将太阳等同于上帝。参《驳摩尼教徒色昆丁》(Contra Secundinum Manichaeum)1.20。

[8] 参见《马太福音》二十二章 30 节；《路加福音》二十章 36 节。

[9] 《马太福音》二十五章 41 节。请看这关于绵羊和山羊的完整譬语，《马太福音》二十五章 31—46 节，特别是 32—33 节和 41—46 节。

[10] 参见《诗篇》十九章 12—13 节。

[11] 参《罗马书》十一章 36 节。

[12] 大概指的就是摩尼教徒。

[13] “实体”一词用在哲学中主要指存在着的个体，与“偶性”相对。“实体”也能意指事物的种或类。奥古斯丁在这两种意义上使用“本性”一词，我们有时也译作“自然”。

[14] 拉丁词 debere 兼有“欠”、“该”二义。奥古斯丁的观点就在这二义之间转换：我们所欠上帝的债就是正当的行为，因上帝赐予了我们应该实现的本性。

[15] 在这对话中，埃伏第乌斯从此没再发言。

[16] 在希腊语中，argurion 的字面意思是“银子”，但常在更广的意义上指“金钱”。Philarguria，意即“爱银子”或“爱金钱”。

[17] 四个英译本都作“difficulty”，中译不得已有时译为“困难”或“困苦”，有时译为“无能”。

[18] 只有前两个论题，即灵魂的生殖论与创造论，得到了严肃的考察。据奥古斯丁致哲罗姆(Jerome)的一封信(《书信》166)，他似乎倾向于创造论，但又发现自己在这一假设下不能解释原罪的传递。实际上，灵魂起源的问题甚至到其生命的终了也没有解决。参《订正》I，1，3；《未完稿：驳尤利安》(Opus imperfectum contra Iulianum)2.178。

[19] 参《路加福音》七章 11—15 节。

[20] 参《马太福音》二章 16 节。

[21] 参《传道书》十章 13，12 节。

附录

《订正》第一卷第九章：
《论自由意志》

1. 我们仍在罗马逗留的时候，便决定讨论恶的来源问题。我们这样进行讨论，就是靠上帝的帮助，尽可能让理性把我们已根据神圣权威相信的东西提升到理解的水平。经过仔细讨论，大家同意恶的唯一来源便是意志的自由选择，这些讨论所产生的三卷就统称为《论自由意志》。我在希波(Hippo Regius)受任为神甫后，尽我当时所能完成了第二卷和第三卷。

2. 这三卷讨论的事情很多，所以很有一些问题提出来了但未得到阐发，或尚需进一步讨论。每当我们承认一问题不止有一种解答，不能决定哪个更接近真理，我们便将它搁置，但这是基于这样的理解，即不论什么会证明为真理，我们能相信，甚至能证明，上帝应该受赞美。

我们作这讨论，是为了驳斥那些人，他们否认恶之来源在于意志的自由选择，坚持认为应把恶归咎于一切本性的创造主上帝。这些人，即摩尼教徒，坚持这邪恶的错误，主张存在着一个与上帝一同永恒不变的恶之本质。既然这是我们心中要论辩的问题，这几卷中就没有讨论

上帝的恩典，即上帝以恩典预定他的选民，他自己预备好了他们进行自由选择的意志。结果，每当遇到恩典的主题，总是一带而过，没有给予仔细对待，而假若它是讨论的主要论题，是应恰当地得到仔细对待的。探讨恶之来源是一回事，问我们如何能回复到原来的纯真或达到更大的善，则是另一回事。

3. 因此，新起的贝拉基异端派的人——他们宣称意志的选择如此自由，以至于排除了上帝的恩典，因他们以为恩典是依我们的功德赐给的——不可仅仅因为我为讨论所需说了很多支持自由选择的话，就暗自庆幸，好像我曾为他们的主张辩护似的。

诚然，我在第一卷中曾说："上帝的公义惩罚恶事"，又加上说："这些恶事若非有意为之，对它们的惩罚就不是公义的。"(卷一，1，1)

还有，在我证明善良意志是伟大之善，以至于比一切身体的或外在的善更受喜爱时，我说："我想你意识到了，我们是享有还是缺少这伟大而又真实的善，取决于我们的意志。有什么像意志本身这样完全在意志的权能之下的呢？"(卷一，12，26)

我在另一处说："那么，虽然我们从不是智慧的，但我们是凭这意志，过着且值得过或者一种可嘉的幸福生活，或者一种可鄙的不幸生活——作这断言为何还要颇费踌躇呢？"(卷一，13，28)

我在另一处又说："从这又可得出，所有意愿过正直高尚生活的人，若他们有这样的意愿，超过意愿转瞬即逝的善，他们得到如此大善就非常容易了，只靠意愿便可得着。"(卷一，13，29)

又在一处说："永恒的法律(我们该再来讨论它了)已不可动摇地规定了，意志得幸福之赏或得不幸之罚乃是依据它的功德。"(卷一，14，30)

还在一处说："我们认定，每人选择去跟从信奉哪一类，全在于意志。"(卷一，16，34)

在第二卷中，我曾说："人就其本身来说是善的，既然他若意愿就能正当地生活。"(卷二，1，2)且在另一处说："除非藉这种意志的自

由选择，无人能正当行事。”(卷二，18， 47)

在第三卷中，我曾说：“现在我们承认这运动只属于意志，它是志愿的因而是可指责的；这一论题之有益教训无非是责难、阻止这运动，以救我们的意志脱离向暂时之善的堕落，转而喜爱永恒之善。 因此，有什么必要问使意志从不变之善转向可变之善的运动的缘起呢？”(卷三，1， 2)

又在一处说：“真理通过你说得多清楚！ 你不能不以为，在我们权能之下的唯一的事就是我们能做自己正意愿的事。 因此，无物像意志本身这样在我们的权能之下，因它几乎在我们决意的即刻就能上手而行。”(卷三，3， 7)

还在另一处说：“若你因看到你该行的便受称赞，尽管你只能在作为不变真理的上帝中看见，那么，上帝更值得多么大的赞美！”又加上说：“假若任何人都欠他所领受的，且假若人是造为这样，他们必然犯罪，那么，他们该犯罪。 所以他们犯罪时正是行他们该行的——但这样说是邪恶，那么，无人被迫犯罪，不为自己的本性，也不为别人的本性所迫。”(卷三，16， 46)

而且我还说：“此外，什么能先于意志自身为其原因呢？ 或者它是意志本身，那样万恶之根就还是意志，或者它不是意志，那样就不存在罪。 所以，或者意志是罪的第一因，或者罪的第一因是无罪。 而且对于一罪的责任，你除了把它正当地归给犯罪的人，不能归给任何人，所以你只能把罪责正当地归给决意犯罪的人。”(卷三，17， 49)

稍后我又说：“因为谁会因自己不可能防止的事而犯罪？ 但是实际上存在着罪，因此，谨防意志之原因是可能的。”(卷三，18， 50)贝拉基在他的书中利用了我的这些话，我写了一本书答复他，题为《论自然与恩典》。

4. 在这些话和类似的话里，我没有提到上帝的恩典，因它不是当时的论题。 于是，贝拉基派认为，或可能认为我支持他们的观点。 远非如此。 我在这些话里强调的、确实是我们犯罪或行正当乃是藉意志。

但是除非意志靠恩典从罪的奴役中解放出来，且被帮助战胜罪之邪恶，人不可能过虔敬正直的生活。而神恩若非在意志的行动之前使意志得有自由，就根本不会是恩典，因为它就会是根据意志的功德给予的，相反，恩典是无条件赐给的。我在其他的著作中已较充分地处理了这些问题，以反驳恩典论的敌人自负的异端邪说。但是在针对摩尼教徒的《论自由意志》中，我对贝拉基派极其邪恶的否定恩典说的企图，也并非完全沉默不语。

其实，我在第二卷中曾说："但你必须记得甚至最低之善也是从众善之源，即从上帝得其存在的。"稍后又说："那么，人藉着正当生活的德性是大善；各种物体之美，因人没有它也能正当生活，是最低之善；而灵魂的能力，因没有它无人能正当生活，是中等之善。德性是无人能错用的，而其他的善，包括最低的和中等的，都既能正当地也能错误地运用。德性不可能被错用，因它的功能就是正当运用那可能被错用之事，而人若正当用它，便不会用错了。所以上帝的仁慈实在慷慨、丰富，不仅馈赠了大善，且有最低的和中等的善。大善比之中等之善，中等之善比之最低的善，更让他的仁慈值得赞美；而他创造了所有的这些善，而不是只创造了一些善，也因此更值得赞美。"(卷二，19， 50)

又在一处说："只是你必须坚信：你知觉、理解，或以任何方式知道的每一善事都从上帝而来。"(卷二，20， 54)

还在另一处说："既然我们志愿堕落时不可能志愿爬起来，请我们带着完全的信，抓住那已从高天伸向我们的上帝的右手吧，那就是我们的主耶稣基督。"(卷二，20， 54)

5. 第三卷中，我在说了那段被贝拉基引用过的话，("因为谁会因自己不可能防止的事而犯罪？但是实际上存在着罪，因此谨防意志之原因是可能的。")马上接着说："然而，一些出于无知的行动甚至也受谴责，被判为应当改正，正如我们在经上读到的。保罗说：'我蒙了怜悯，因我是不明白的时候而做的。'诗篇的作者也说：'求你不要记

念我幼年的罪愆和我的过犯。' 甚至有些出于必然的事也受谴责，比如当人想行正当但不能。这就是这些话所说的意思：'我所愿意的善，我反不做；我所不愿意的恶，我倒去做'。'立志为善由得我，只是行出来由不得我'。'情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争，这两个是彼此相敌，使你们不能作所愿意做的。' 所有这些都是从死的判决中出逃的人所说的，若这些困境是出于我们的本性而不是对我们的处罚，这些话所说的就不会是罪的情形了。假如我们是出于受造的本性这样行，不可能更好，这就是照我们应该的而行。人若是好的，他们就不会为别样，但他们现在不是好的，他们没有力量成为善，或因为他们看不到该如何行，或因为他们虽看到，但没有力量成为自己应该是的。谁能怀疑这是一处罚？每一公正的处罚都是施于罪的，所以也叫'惩罚'。另一方面，假如这处罚(谁也不会怀疑这就是处罚)是不公义的，它便是一些不义的掌权者所施的。但是怀疑上帝的全能公义是愚蠢的，所以这处罚是公义的，是因罪而施。任何不义之人都不能巧篡上帝对人的统辖权，而不让上帝觉察，也不能从上帝手中把人强夺去，加以不义处罚之折磨——难道他的恐怖或强力能胜过上帝的意志？所以只可能是，这公义的处罚是人被定罪的结果。”(卷三，18，50—51)

我又在另一处说：“但是，以假当真，以致在无意中犯错；或是力拒肉体桎梏的痛苦却不能遏止贪欲的行动——这些都不属于人天赋的本性，而是被定罪的人所受的惩罚。但当我们说到行正当的自由意志，我们是指人受造时所赋有的意志。”(卷三，18，52)

6. 这样，我的久在贝拉基派异端兴起之前的论证，就像在与贝拉基派论战。因为它讲到，一切善事物(伟大的、中等的，以及最低的善)都从上帝而来，意志的自由选择处在中等之善中，因它既能被用作正当也能被用作错误，但我们没有它便不能正当地生活。自由选择的正当运用便是美德，它属于伟大之善，不可能被错用。而既然如我所说，一切善事物(伟大的、中等的，以及最低等的善)都从上帝而来，自由意志的正当运用作为属于伟大之善的美德，便必然也从上帝而来。

那么我说，上帝的恩典使我们从公正地加给罪人的痛苦中得自由。因为当人志愿地，也即以自己的自由选择堕落时，不可能也志愿地站立起来。从所有人有生命始便开始折磨他们的无知和困难，就属于这公正的处罚所施与的痛苦。非靠上帝恩典，无人能从恶中得自由。贝拉基派否认这痛苦是源于公正的处罚，因他们不信原罪。但正如我在第三卷中论证的，即便无知和困难属于人类始创时所赋的自然特性，上帝也值得赞美而非指责。

这讨论是直接反对摩尼教徒的，他们不接受讲述原罪故事的《旧约圣经》，甚至敢无耻地宣称，他们在“使徒书信”上读到的关于这一论题的话都是被篡改《圣经》文本的人后来加进去，根本不是使徒们写的。另一方面，对于反驳贝拉基派，我们则必须既从《旧约圣经》又从《新约圣经》捍卫我们的观点，因他们宣称接受全部《圣经》。[1]

这本书的第一句话是：“请告诉我：难道上帝不是恶的原因吗？”

注 释

[1] 公元431年，即奥古斯丁去世后一年，以弗所大公会议宣布贝拉基派为异端。

再 版 后 记

十二年前，我是北大外哲所西哲专业的博士生，凭着无知与激情，翻译了奥古斯丁的这两本著名的小书，由上海社科院出版社合刊(题名"独语录")出版。我不会拉丁语，是从英译本转译这两本书。今天，我的拉丁文仍然没有到学以致用，对于教父哲学，也只有望洋兴叹的崇敬。回想起来，我和奥古斯丁的著作能有一点关联，只能说是造物主在我身上特别地成就他的美意。

社科院宗教所的周伟驰教授，我的译本最早的读者之一，曾指正了它的若干错误。人民大学的杨慧林教授则让我确信：在通向真理的朝圣之途中，独自同自己悄悄谈话，绝非孤独，总有陪伴。社科院哲学所的黄裕生教授、北大哲学系的吴飞教授，都用"可以用"来评价我的译作。正是这些帮助、关怀和鼓励，给了我勇气，使我最初应承陈德中君和张益君的美意，承诺并着手将旧译修订再版。这次再版，最终蒙范蔚文先生惠允，在于力平君的热情帮助下得以顺利实现，特此说明，并致敬谢！

关于《独语录》，早先翻译时用的是吉利根(Thomas F.Gilligan)的译本(The Soliloquies of Saint Augustine, New York: Cosmopolitan Science & Art Service Co., Inc., 1943)，这次对照这个本子校对一遍，还参照了帕芬罗思(Kim Paffenroth)的译本(Soliloquies: Augustine's Interior Dialogue, Hyde Park, N. Y.: New City Press, 2000，这是 The Augustine Series 中的第 2 卷，这一丛书选自最新出的奥古斯丁英译全集："The Works of Saint Augustine—A Translation for the 21st Century")，参考了伯利(John H.S.Burleigh)的选本(Augustine: Earlier Writings, Philadelphia: the Westminster Press, 1953)中的译文。

关于《论自由意志》，早先翻译时用的是威廉斯(Thomas Williams)的译本(On Free Choice of the Will, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1993)，同时参考汤清的中译本(见《奥古斯丁选集》，

香港：基督教文艺出版社，1996，《基督教历代名著集成》丛书)，这次复校一遍原文，由于最新的 The Works of Saint Augustine 系列中的《论自由意志》尚未出版，所以主要参照了 *The Fathers of the Church* 系列中的译文(Saint Augustine，*The Teacher*，*The Free Choice of the Will*，*Grace and Free Will*，trans.，Robert P. Russell，*The Fathers of the Church：A New Translation*，Vol.59，Washington：The Catholic University of America Press，1968)，也参考了本杰明(Anna S. Benjamin)和哈克斯塔夫(L. H Hackstaff)的译本(*On Free Choice of the Will*，Indianapolis：The Bobbs-Merrill Company，Inc.，1964，*The Library of Liberal Arts*)，以及伯利的选本中的译文。

此次修订，除了改正错误，还统一在《订正》提及的文本之处加了注释，并根据本杰明和哈克斯塔夫的译本，补上了《论自由意志》各章的标题，以使全书体例一致。另外还根据各个英译本，间或下己意，补充了一些注释，由于采自不同译本，又限于中译者占有文献的条件，注释中的引文体例未有完全统一。译序未能如愿重写，仅略作订正补充。

初版的翻译和出版，得到田立年兄的指点帮助以及张龙华先生的大力携助，此次修订，承蒙吴天岳教授、李猛教授为我解答了若干疑难。初版中译序的写作，主要参考了所用两个英译本的前言，傅乐安的“奥古斯丁”一文(载《西方著名哲学家评传》第二卷，济南：山东人民出版社，1984)，以及于海、王晓平译的 W.蒙哥马利的《奥古斯丁》(北京：中国社会科学出版社，1992)，并得到张荣兄的指点。特此说明并致谢。

时光飞逝，十二年弹指一挥间，当年翻译工作时的情景至今犹在眼前：我妻在繁忙的工作之余为我一字一字录入了全部译文。感谢造物主创造了这个凡间的生活，这里有信、有望，还有爱。

译者

2009 年 3 月

于北京西郊穷八家不易居

［Ｇｅｎｅｒａｌ　Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝论自由意志：奥古斯丁对话录二篇
作者＝（古罗马）奥古斯丁著
页数＝１９６
ＳＳ号＝１２４８８９０３
出版日期＝２０１０．０１